

Université de Montréal

Représentation et altérité : la vision du païen par les chrétiens latins de Charlemagne aux  
croisades de Prusse

Par

Louis PROVOST-BRIEN

Département d'histoire  
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en histoire

Août 2018

© Louis Provost-Brien, 2018

## Résumé

Le paganisme a été une réalité européenne d'importance pendant la majeure partie de l'époque médiévale. Missionnaires et monarques ont œuvré pour le faire disparaître par le prosélytisme, la conquête et l'assimilation des différentes populations païennes. De nombreux textes témoignent de ces contacts entre chrétiens et païens ; les chroniqueurs de l'époque, relatant les grands événements de leur temps, n'eurent d'autres choix que de parler des conflits qui éclatèrent alors. Possédant l'écriture contrairement à leurs homologues païens, les chrétiens latins ont ainsi laissé leur vision de ces étranges adversaires. Teintée de nombreux filtres, leur représentation du paganisme ne représente en rien la réalité historique, mais plutôt la perception entretenue par l'élite à l'égard du paganisme.

Ainsi, dans cette étude, nous nous proposons d'analyser cette vision de l'altérité. Nous nous penchons donc sur les récits de ces contacts entre la chrétienté et ses voisins païens. Nous concentrons sur l'époque comprise entre 772 et 1283, nous présentons une étude de cas, composée de quatre ensembles. Dans un premier chapitre, il est question des guerres menées par Charlemagne contre les Saxons entre 772 et 804. Puis, nous abordons les Slaves qui étaient combattus par les Ottoniens et les Saliens entre le X<sup>e</sup> siècle et la grande révolte de 1066. Dans un troisième temps, nous nous intéressons aux Wendes contre lesquels des croisades furent menées entre 1147 et 1185. Enfin, nous concluons cette analyse par l'étude des Prussiens au moment des croisades contre eux au XIII<sup>e</sup> siècle.

Par une analyse qualitative du vocabulaire employé pour caractériser les païens, nous pouvons mettre en lumière certains traits particuliers qui leur furent attribués. En conclusion, une analyse comparative des caractéristiques de chacune des époques permet de brosser le tableau de l'évolution de la représentation des païens.

**Mots clés : Païens, paganisme, idolâtrie, idolâtre, représentation, Saxons, Slaves, Wendes, Prussiens**

### **Abstract**

Paganism was a European reality for most of the medieval period. Missionaries and monarchs worked to reduce it through proselytism, conquest and assimilation of the various pagan populations. Many texts bear witness to these contacts between Christians and idolaters, while the chroniclers, recounting great events of their time, had no choice but to speak of the conflicts that broke out between them. Possessing writing unlike their pagans' counterparts, Latin Christians thus left their vision of these strange adversaries. Tinged with numerous filters, the latter in no way represented historical reality, but rather the perception maintained by the elite with regard to heathenism.

Thus, in this study, we propose to study this vision of otherness, while we examine the accounts of these contacts between Christianity and their pagan neighbours. Focusing on the period between 772 and 1283, we propose a case study, composed of four sets. In the first chapter, Charlemagne's war against the Saxons between 772 and 804 will be discussed. Then, we will approach the Slavs who were fought by the Ottonians and the Salians between the X<sup>th</sup> century and the great revolt of 1066. Third, we will focus on the Wendes against whom crusades were carried out between 1147 and 1185. Finally, we will conclude this analysis with a study of the Prussians during the crusades against them in the 13<sup>th</sup> century.

By a qualitative analysis of the vocabulary used to characterize the heathens, we can highlight certain characteristics attributed to them, allowing, in conclusion, a comparative analysis thereby allowing a portrait of the evolution of the representation of pagans.

**Key words: Pagan, paganism, heathen, heathenism, representations, Saxons, Slavs, Wendes, Prussians**

## Table des matières

Résumé.....	p. i
Abstract.....	p. ii
Table des matières.....	p. iii
Liste des abréviations.....	p. vi
Remerciements.....	p. vii
 INTRODUCTION	
1. Cadre conceptuel.....	p. 5
2. Présentation de la thèse.....	p. 14
2.1. La représentation du paganisme médiéval : une problématique historique et historiographique.....	p. 14
2.2. Frontières chronologiques et géographiques.....	p. 17
3. Bilan historiographique.....	p. 19
3.1. L'histoire de l'Église et des missions.....	p. 19
3.2. L'histoire des croisades.....	p. 24
3.3. Vers une histoire du paganisme.....	p. 28
3.4. L'histoire culturelle.....	p. 33
3.5. L'histoire des représentations.....	p. 37
4. Cadre méthodologique.....	p. 39
5. Division de la recherche.....	p. 44
 CHAPITRE PREMIER : CHARLEMAGNE ET LES SAXONS (772-804)	
1. Introduction.....	p. 46
1.1. L'importance du cas saxon.....	p. 46
1.2. Choix de la datation.....	p. 47
1.3. Exposition du plan.....	p. 48
2. Présentation des sources.....	p. 51
2.1. Les deux capitulaires saxons.....	p. 54
2.2. La correspondance d'Alcuin.....	p. 57
2.3. Les <i>Annales regni Francorum</i> .....	p. 62
2.4. La <i>Vita Karolini Magni</i> .....	p. 66
3. Mise en contexte.....	p. 71
3.1. De la mission interne à la guerre religieuse.....	p. 71
3.2. Charlemagne et l'Église : un partenariat.....	p. 77
3.3. Charlemagne et les Saxons.....	p. 82
3.4. Les autres guerres de Charlemagne.....	p. 92
4. Les païens saxons dans l'imaginaire carolingien.....	p. 94
4.1. Description des rites et symboles païens dans les sources.....	p. 95
4.2. Férocité, violence, cruauté et sauvagerie.....	p. 106
4.3. La fourberie et la trahison.....	p. 115
4.4. L'impiété : attaques contre l'Église, ses possessions et ses représentants.....	p. 128
4.5. Autres caractéristiques.....	p. 133
5. Conclusion.....	p. 136
5.1. Le Saxon et la Saxe.....	p. 136

5.2. Consensus et contradictions dans les sources .....	p. 139
5.3. Le Saxon après Charlemagne .....	p. 141

## CHAPITRE SECOND : L'EMPIRE ET LES SLAVES (X<sup>E</sup>-XI<sup>E</sup> SIÈCLES)

1. Introduction.....	p. 145
1.1. Rappel des balises chronologiques .....	p. 145
1.2. Intérêts et difficultés de la question slave.....	p. 147
1.3. Exposition du plan .....	p. 151
2. Corpus de sources étudiées .....	p. 154
2.1. Thietmar de Mersebourg et le <i>Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon</i> .....	p. 157
2.2. Adam de Brême et les <i>Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum</i> .....	p. 161
2.3. Cosmas de Prague et la <i>Chronica Boemorum</i> .....	p. 166
2.4. Gallus Anonymus et la <i>Gesta principum Polonorum</i> .....	p. 168
3. Mise en contexte .....	p. 170
3.1. L'origine de la poussée vers l'est .....	p. 170
3.2. Après la conquête de la Saxe : les différents conflits avec les populations slaves.....	p. 173
3.3. La dynastie des Ottoniens et ses relations avec les Slaves .....	p. 175
4. Le païen dans l'imaginaire ottonien.....	p. 179
4.1. Rites et symboles du paganisme slave.....	p. 180
4.2. Cruauté, sauvagerie, violence et barbarie du Slave .....	p. 195
4.3. La fourberie : trahison, méthodes de combats et apostasie .....	p. 205
4.4. De l'impiété à la profanation .....	p. 212
4.5. Autres caractéristiques .....	p. 210
5. Conclusion .....	p. 223
5.1. Retour sur les Slaves.....	p. 223
5.2. Consensus et contradictions des sources .....	p. 225
5.3. Du Slave au Wendes .....	p. 227

## CHAPITRE TROISIÈME : LES CROISADES CONTRE LES WENDES (1147-1185)

1. Introduction.....	p. 229
1.1. Rappel des balises.....	p. 229
1.2. L'importance de la croisade contre les Wendes .....	p. 231
1.3. Plan du chapitre .....	p. 233
2. Corpus de sources .....	p. 235
2.1. Helmold de Bosau et la <i>Chronica Slavorum</i> .....	p. 237
2.2. Saxo Grammaticus et les <i>Gesta Danorum</i> .....	p. 242
3. Mise en contexte .....	p. 246
3.1. La détérioration des relations avec les Slaves .....	p. 246
3.2. Bernard de Clairvaux et la prédication de la croisade .....	p. 248
3.3. La seconde croisade : une diversification des théâtres .....	p. 252
4. Portrait du Wende .....	p. 256
4.1. Les rites et symboles du paganisme.....	p. 257
4.2. Cruauté, violence, sauvagerie, piraterie et barbarie.....	p. 277
4.3. Le fourbe et le traître .....	p. 286

4.4. Foi vacillante et profanation .....	p. 293
4.5. Autres caractéristiques .....	p. 298
5. Conclusion .....	p. 300
5.1. Les Wendes.....	p. 300
5.2. Consensus et contradictions des sources .....	p. 304
5.3. Le cas des Wendes : un point tournant dans la représentation du paganisme ?.....	p. 305

#### CHAPITRE QUATRIÈME : LA CROISADE DE PRUSSE (1220-1283)

1. Introduction.....	p. 306
1.1. Rappel des balises.....	p. 306
1.2. L'intérêt de la question prussienne .....	p. 308
1.3. Exposition du plan .....	p. 311
2. Corpus de sources .....	p. 314
2.1. Le <i>Chronicon Terrae Prussiae</i> de Pierre de Duisbourg .....	p. 315
2.2. <i>Di Kronike von Pruzinlant</i> de Nicolaus von Jeroschin.....	p. 319
2.3. Le traité de Christbourg de 1249 .....	p. 325
3. Mise en contexte .....	p. 327
3.1. La fondation des Teutoniques.....	p. 327
3.2. Les précédents : la Livonie, l'Estonie et la Hongrie.....	p. 329
3.3. L'appel de Conrad de Mazovie.....	p. 331
3.4. Les croisades de Prusse .....	p. 335
4. Analyse de sources.....	p. 345
4.1. Rites et symboles du paganisme .....	p. 346
4.2. Cruauté, violence et sauvagerie .....	p. 365
4.3. Hypocrisie, fourberie et trahison des Prutènes .....	p. 387
4.4. Impiété et profanation.....	p. 401
4.5. L'importance de l'apostasie.....	p. 409
4.6. Autres caractéristiques.....	p. 413
5. Conclusion .....	p. 418
5.1. Retour sur les Prussiens .....	p. 418
5.2. Consensus et contradictions des sources .....	p. 424

CONCLUSION.....	p. 427
-----------------	--------

Bibliographie.....	p. 437
--------------------	--------

### Liste des abréviations

DD: A. Afzelius et *al.* *Diplomatarium Danicum*

LPG : W. Mannhardt, *Letto-preussische Götterlehre*

MGH : *Monumenta Germaniae Historica*

PUB : Klaus Conrad, *Preussisches Urkundenbuch*

## Remerciements

De nombreuses personnes ont collaboré à la réalisation de cette thèse. Je tiens d'abord à remercier mon directeur, Philippe Genequand, qui a su me guider et m'épauler tout au long des cinq dernières années. Ses conseils, son écoute, sa patience à l'égard de mes hésitations et ses encouragements m'ont été d'un grand secours tout au long du processus doctoral. Il a consacré de nombreuses heures à la relecture et à la correction de chacun de mes chapitres.

Je tiens également à remercier mes parents, Yves et Manon, pour leur soutien indéfectible tout au long de mes études. Relisant mes textes, les commentant, me soutenant moralement dans les périodes de découragement, ils ont su m'aider à réaliser ce projet par toute leur attention.

Je dois aussi beaucoup à ma conjointe, Catherine, qui a su s'armer de patience lorsque je disparaissais de longues heures dans mon bureau pour lire, analyser et écrire. Elle m'a laissé partir en Europe pendant une session, m'a aidé dans mes études et m'a fourni un soutien moral permanent tout au long de cette thèse, me poussant à me dépasser et à aller toujours plus loin. Elle est le pilier qui m'a permis de ne pas me décourager.

Je désire également remercier mes enfants, William et Ludovic. Il n'était pas toujours facile de voir papa disparaître de longues heures. Malgré leur jeune âge, ils ont accepté ces absences et sont toujours restés de bons garçons avec maman et papa.

Je souhaite aussi remercier Martin Gravel et Steffen Patzold qui m'ont accueilli en Europe et ont su m'aiguiller sur certaines pistes de réflexion qui furent des plus prometteuses dans ma recherche.

Enfin, je tiens à remercier mes collègues, ma famille et mes amis qui ont accepté mes indisponibilités, m'ont écouté parler de ma thèse sans cesse et auront su me soutenir tout au long de cette recherche.



## Introduction

Les païens. Bien avant la naissance du Christ, les différentes civilisations tentèrent de comprendre le monde qui les entourait et les différents phénomènes naturels qui s’y produisaient. Ne pouvant pas tout rationaliser, elles développèrent différents systèmes de croyances au sein desquels, parfois, les forces de la nature ou certaines entités jouaient le rôle de divinités. Bien des siècles plus tard, on donna à ces croyances le nom de paganisme. L’historien, particulièrement celui qui s’attarde aux périodes antique et médiévale, doit composer avec ce phénomène culturel, particulièrement présent au cours de ces époques.

Dès l’apparition du christianisme, le paganisme, bien antérieur, rivalisa avec cette nouvelle religion. Un prosélytisme chrétien se développa pour que le culte du Christ puisse s’imposer, au détriment des rites païens.

La religion chrétienne apparut dans un contexte où le monde connu, du moins celui sous domination romaine, était largement dirigé, du point de vue religieux, par des penseurs et des élites culturelles polythéistes qui réalisaient différents rites et sacrifices en l’honneur de divinités et de forces naturelles variées du point de vue des chrétiens. Du temps de l’Empire romain, le paganisme possédait une culture écrite qui lui était propre, héritée en partie de la civilisation grecque qui comptait de nombreux érudits et philosophes. Ces intellectuels avaient mis par écrit leurs pensées, tant pour leurs contemporains que pour la postérité, tout comme le firent les intellectuels romains.

Lors de l’avènement du christianisme, les élites politique et religieuses païennes considérèrent avec suspicion le nouveau dogme chrétien, le condamnant peu à peu à l’illégalité. Nouvelle incarnation divine, le Christ concurrençait les dieux romains, mais aussi l’Empereur, alors divinisé. Le Messie était donc considéré par les élites païennes comme une divinité parmi tant d’autres ou comme un grand magicien. Malgré cela, entre autres en raison de la volonté prosélyte chrétienne, le culte du Christ provoquait de la méfiance au sein des élites païennes.<sup>1</sup> De plus, chez les premiers convertis, le paganisme n’appartenait pas nécessairement à l’histoire ancienne. La complexité de la nouvelle

---

<sup>1</sup> Aleksander Pluskowski et Philippa Patrick, « How do you pray God? Fragmentation and Variety in Early Medieval Christianity » dans Martin Carver (dir.), *The Cross goes North: Processes and Conversion in Northern Europe, Ad 300-1300*, York, York Medieval Press, 2003, p. 33.

religion faisait en sorte que plusieurs néophytes conservèrent des habitudes païennes selon les élites chrétiennes.

Par conséquent, l'étendue des interférences entre paganisme et christianisme est difficile à établir pour les historiens actuels. Ils ne disposent ni de preuves matérielles ni de preuves textuelles pour quantifier et pour qualifier ces croisements religieux. De plus, selon Pluskowski et Patrick, au moment où leur religion gagnait en importance, les auteurs chrétiens évitaient de faire référence au passé païen qu'ils craignaient de ressusciter par des mentions ou par une attention excessive.<sup>2</sup> Faisant d'abord face à des persécutions, les chrétiens purent s'afficher librement au fil des siècles, particulièrement lors de la reconnaissance de leur religion à la suite de l'Édit de Milan de 313 sous Constantin (272-337)<sup>3</sup> et encore plus lorsque l'Empire romain devint officiellement chrétien sous Théodose (347-395).<sup>4</sup> Tranquillement, les rôles se trouvèrent inversés : les chrétiens formaient désormais l'élite dominante de l'Empire et les païens devenaient minoritaires et persécutés. Les païens virent alors leurs institutions fermées, leurs écrits condamnés et leurs dieux reniés. Après la christianisation de l'Empire, la croyance selon laquelle seuls les chrétiens avaient droit à leur place dans l'Histoire s'établit peu à peu et les païens furent exclus de cette Histoire.<sup>5</sup>

Le clergé naissant, représentant d'une religion intolérante, ne pouvait souffrir la présence de groupes culturels rivaux, à savoir les différents cultes païens.<sup>6</sup> Dès lors, des campagnes visant à faire disparaître les vestiges de ces superstitions débutèrent. Il n'était pas question, malgré la christianisation de l'Empire à l'aube du V<sup>e</sup> siècle, d'étendre l'influence chrétienne de manière infinie. La lente expansion chrétienne s'explique d'abord par le déclin de l'Empire romain à la fin du V<sup>e</sup> siècle, lorsque les derniers vestiges de la défense romaine cédèrent face aux groupes germaniques environnants. Les nouvelles élites qui émergèrent, germaniques pour la plupart, n'étaient pas toutes chrétiennes. Selon Le Goff la présence de quelques membres de l'ancienne élite romaine chrétienne dans les

---

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 43.

<sup>3</sup> Marcel Le Glay, *Rome. II. Grandeur et chute de l'Empire*, Paris, Perrin, 2005 (1992), p. 519.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 691.

<sup>5</sup> Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977, p. 336.

<sup>6</sup> Il n'est pas possible d'un parler d'un groupe païen unifié ou d'un paganisme pour l'ensemble de la période médiévale. Il faut plutôt parler de groupements païens séparés et de plusieurs paganismes différents, bien que parfois semblables ou identiques dans la pensée des auteurs chrétiens.

nouveaux « royaumes barbares » n'empêcha pas l'implantation d'une culture païenne que certains intellectuels jugeaient plus primitive et plus guerrière, limitant partiellement la portée du prosélytisme chrétien.<sup>7</sup> Toujours selon Le Goff, si finalement les chrétiens purent pénétrer cette nouvelle société, c'est grâce à certaines conceptions du monde encore partagées par les chrétiens et les païens, soit une confusion entre mondes terrestre et surnaturel, entre univers matériel et spirituel.

L'évangélisation des nouveaux chefs de l'Europe prit du temps et demanda de nombreuses adaptations. Dans un premier temps, les missionnaires n'osaient pas imposer l'ensemble des dogmes de leur Église.<sup>8</sup> Le missionnariat, dans ses débuts, était presque exclusivement tourné vers l'intérieur de l'ancien *limes* romain, limitant les contacts entre les chrétiens et les peuples païens n'ayant jamais connu le christianisme ou la romanité.<sup>9</sup> Peu à peu, les chefs barbares, parfois élevés au rang de roi, furent convertis, devenant de nouveaux Constantin.<sup>10</sup>

Un réseau religieux chrétien émergea : les anciens dieux étaient abandonnés au profit du Dieu unique, les temples étaient délaissés en faveur des églises. Les barbares qui habitaient l'ancien Empire, puis les anciens fédérés limitrophes au territoire impérial se christianisèrent. Les élites romaines, puis germaniques, devinrent les nouveaux seigneurs de l'Europe, à savoir des chefs chrétiens qui repoussaient le paganisme aux marges de la civilisation et des royaumes naissants du Haut Moyen Âge.<sup>11</sup> La conversion de l'Empire romain, puis de l'Europe barbare au christianisme ne supposait pas seulement un changement religieux. Il y a aussi eu un changement culturel important, qui marqua les valeurs de la collectivité et des individus. Le christianisme et la romanité se mêlèrent pour façonner le monde médiéval.<sup>12</sup> Les païens écrivant au sujet de leur propre culte disparurent,

---

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 226.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 229-230.

<sup>9</sup> N. Hillgarth, *Christianity and Paganism, 350-750. The Conversion of Western Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986, p. 15.

<sup>10</sup> Karl Ferdinand Werner, « L'empire chrétien. La *nobilitas* et les *gentes*. Chemins de l'expansion de la foi », dans Marceau Long et François Monnier (dir.), *La France, l'Église, quinze siècles déjà : Actes du colloque organisé à la Sorbonne par l'École pratique des Hautes Études, IV<sup>e</sup> Section et le Comité pour la commémoration des origines : de la Gaule à la France*, Genève, Droz, 1997, p. 25.

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 26-28.

<sup>12</sup> Richard Fletcher, *The Barbarian Conversion. From Paganism to Christianity*, New York, Henry Holt and Company, 1997, p. 2.

laissant la place à l'interprétation et la représentation du paganisme par les élites chrétiennes.

Au cours des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, le missionnariat chrétien se propagea au-delà des anciennes frontières de l'Empire romain et favorisa le contact entre des missionnaires et des populations qui n'avaient connu ni la religion chrétienne ni la domination romaine.<sup>13</sup> Cette expansion se fit au détriment des païens : les chrétiens voulaient gagner plus d'âmes à leur cause et certains monarques chrétiens souhaitaient étendre leur territoire, le protéger et faire cesser les attaques de leurs voisins.

Les changements dans la volonté missionnaire, encore sujets à débat, sont exposés dans la suite de cette étude. Deux points sont néanmoins à noter. D'abord, il y eut une diminution graduelle du territoire païen, causée par l'expansion territoriale de la chrétienté. Ensuite, les nouveaux groupements païens rencontrés n'avaient pour la plupart aucune culture écrite. Par conséquent, ils ne laissèrent que peu de traces écrites de leur existence et de leurs cultes, d'autant plus que, dans un premier temps, les chrétiens ne décrivirent que peu les rites de leurs ennemis. En effet, les intellectuels chrétiens ne considéraient le paganisme des différents peuples des alentours que comme une étape vers la christianisation. De plus, les rares descriptions datant de cette première vague de christianisation ne transmettent pas une vision objective et réaliste du paganisme, mais plutôt une représentation de cette superstition par les intellectuels chrétiens.

Les cultes des populations limitrophes à l'ancien Empire semblaient apparaître plus choquants que ce que les premiers chrétiens avaient rencontré chez les Romains. Les quelques auteurs qui ont cité les rites germaniques ont évoqué des cas de sacrifices humains ou, du moins, d'exécutions judiciaires à caractère sacrificiel. Volontairement, ces rituels ne faisaient que rarement l'objet de descriptions détaillées. Pour Bruno Dumézil, cette absence d'exposé détaillé est une conséquence de la vision des missionnaires. Ils considéraient les païens comme des êtres dans l'erreur, n'ayant pas encore reçu la parole de Dieu. Seuls les plus critiques, qui croyaient cette ignorance païenne volontaire, jugèrent et décrivirent les mœurs de ceux qu'ils considéraient comme idolâtres.<sup>14</sup> D'autre part, pour

---

<sup>13</sup> *Ibid* p. 25.

<sup>14</sup> Bruno Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe : Conversion et liberté dans les royaumes barbares V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 2005, p. 144-146.

Künzel, les portraits des rites païens dans les écrits chrétiens et les sermons missionnaires ne doivent pas être considérés pour analyser les comportements païens ou les survivances païennes, puisqu'il existait une panoplie de paganismes différents, de cultes variés. De plus, chacun de ces cultes faisait l'objet d'une interprétation de la part des chrétiens. Cette interprétation servait des objectifs à la chrétienté ou du moins, aux auteurs des sources nous étant parvenues.

Par ailleurs, les écrits médiévaux font de nombreux appels aux autorités du passé et font preuve d'une importante intertextualité, à savoir, des recoupements entre les textes ou des reprises partielles ou intégrales des écrits de leurs prédécesseurs. Pour cette raison, il est difficile de savoir quelles informations étaient collectées du vivant des auteurs et lesquelles provenaient des époques précédentes, par exemple lorsque le paganisme romain était encore dominant.<sup>15</sup> Face à cette absence de témoignages de cultes en voie de disparition, que peut faire l'historien ? Est-il simplement possible de faire une histoire du paganisme à l'époque médiévale ? Peut-on utiliser les écrits chrétiens pour étudier les païens, ces peuples en marge de la chrétienté qui en vinrent à être une part intégrante de celle-ci ? Ces questions, importantes au sein de l'historiographie, ne trouvent que difficilement une réponse à l'heure actuelle. Néanmoins, une certaine forme d'histoire du paganisme médiévale demeure possible, à savoir une histoire de sa représentation dans les sources chrétiennes. C'est ce que nous nous proposons d'entreprendre dans la présente étude.

## 1. Cadre conceptuel

Guerreau souligne la difficulté pour le médiéviste d'attribuer un sens aux mots. Dans les textes du Moyen Âge, les mots n'ont pas d'intelligibilité lorsque considérés de façon isolée. Riches d'un sens donné et précis, les mots choisis sont toujours reliés à un contexte et au reste de la phrase. Pour réussir à comprendre l'essence d'une source médiévale, il faudrait être capable de réaliser un inventaire de tous les mots, de l'ensemble des contextes et des incertitudes des textes, ce qui est une entreprise pratiquement

---

<sup>15</sup> Rudi Künzel, « Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au Haut Moyen Âge : Réflexions et méthodes », *Annales ESC*, No. 47, (1992), p. 1055-1057.

impossible.<sup>16</sup> Pour qu'un texte soit compris de tous, il faut établir un système de représentation commun pour tous les acteurs concernés. Guerreau affirme que tout texte médiéval a une raison d'être et que, pour la comprendre, il faut développer des grilles de lecture et d'analyse, ouvrir ses horizons afin de saisir l'altérité médiévale.<sup>17</sup> Dans cette optique, il est nécessaire de définir certains termes cruciaux de notre analyse.

D'abord, les termes païen, paganisme, idolâtre et polythéisme doivent être définis. Pour Robert Markus, le mot païen est particulièrement difficile à définir historiquement. La première question à se poser est de savoir si nous entendons le terme païen dans le sens que le mot a aujourd'hui, ou si nous lui accordons le sens que les contemporains des sources utilisées lui donnaient. Cela implique que le mot a souvent changé de sens et que les auteurs médiévaux ne l'ont pas clairement défini eux-mêmes.<sup>18</sup> Prenant à cet égard l'exemple de Grégoire le Grand, Markus rappelle que le pape utilisa plusieurs termes pour désigner ceux qui n'étaient ni juifs ni chrétiens : *gentiles*, *infideles*, *impii*, *iniqui*, *idolorum cultores*, *pagani*. S'entrecoupant au niveau du sens, les mots utilisés par le pape désignaient des réalités différentes : le mot *gentiles* avait un sens apostolique, le terme *paganus* n'est présent que dans les lettres apostoliques ou les *infideles* étaient opposés aux *fideles*.<sup>19</sup>

De leur côté, Prudence Jones et Nigel Pennick établissent le sens du mot païen d'après les termes anglais *pagan* et *heathen*. Le terme définissait à la base quiconque n'était pas civilisé ou chrétien, les deux aspects étant liés. Dans son acception première (*pagan*), il s'agissait simplement d'une personne venant de la campagne (*pagus*), donc de ceux qui vivaient en milieu rural et qui pratiquaient les anciens cultes. Il fut d'abord utilisé par les légionnaires romains pour désigner les non-combattants ou les civils, permettant ainsi de lier la dimension religieuse et sociale du terme *paganus*. C'est seulement à partir du moment où le christianisme prit de l'ampleur que le terme se mit à cibler ceux qui vénéraient un esprit ou un dieu local, associé à un *pagus* particulier.<sup>20</sup> S'appuyant sur Lawrence, Prudence et Pennick ajoutent que les cultes païens étaient intimement liés au

<sup>16</sup> Alain Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain : quelle histoire du Moyen Âge au XXI<sup>e</sup> siècle ?* Paris, Seuil, 2001, p. 202-204.

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 222, 263.

<sup>18</sup> Robert A. Markus, « Gregory the Great's Pagans » dans Richard Gameson et Henrietta Leyser (dir.), *Belief and Culture in the Middle Ages, Study presented to Henry Mayr-Harting*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 23.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 24-26.

<sup>20</sup> Prudence Jones et Nigel Pennick, *A History of Pagan Europe*, London, New York, Routledge, 1997, 1.

polythéisme et à la nature. Les païens voyaient dans la nature une théophanie, c'est-à-dire une manifestation de la divinité et non sa création.<sup>21</sup> Dans une perspective similaire, Chuvin croit que le mot *paganus* avait trois sens particuliers : paysan, civil et païen. Ces trois significations étaient reliées, puisque le *paganus* était un homme du lieu, attaché à celui-ci par des liens à la fois agraires et religieux. Ainsi, le mot *paganus* aurait d'abord été utilisé par les chrétiens qui se voyaient comme des soldats de Dieu face aux civils de l'Empire.<sup>22</sup> Quant au terme anglophone *heathen*, il tirerait son sens de ses racines germaniques, soulignant la sauvagerie de ceux qui pratiquaient les cultes païens.<sup>23</sup> Dans le cadre de cette étude, nous retiendrons simplement que le païen était celui qui pratiquait les rites associés au paganisme, quels qu'ils fussent. Il s'agissait de toute personne qui n'était pas chrétienne, juive ou musulmane.

Comment à présent définir le paganisme ? Tous les textes médiévaux, s'appuyant souvent sur des écrits antérieurs où le paganisme représentait encore une force importante en Europe, le décrivent comme un ensemble de rites et de cultes au sein duquel l'adoration des arbres, des pierres et des sources était centrale, démontrant ainsi l'importance de la vénération des forces de la nature.<sup>24</sup> Pour Fletcher, les rites païens étaient très riches et diversifiés, mais presque toujours, selon les chrétiens, profondément matérialistes. Les païens auraient avant tout cherché des bénéfices divins de leur vivant, à savoir la prospérité, la santé, le succès, la victoire à la guerre, la renommée, etc.<sup>25</sup> Pour Rybakov, le mot « paganisme » est sans doute un des termes les plus vagues et imprécis encore utilisés dans l'historiographie. Apparue au sein du christianisme, catholique ou orthodoxe, le terme désignait pour lui tout ce qui était pré-chrétien ou non-chrétien. Ceux qui pratiquaient les rites païens croyaient en l'efficacité de la magie et des rites (sacrifices animaux, sacrifices humains, tirage des sorts, etc.), toujours tournés vers des gains matériels.<sup>26</sup> À cette orientation très matérialiste et naturelle, Brossard-Pearson ajoute que le paganisme ne doit

---

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 2.

<sup>22</sup> Pierre Chuvin, « Sur les origines de l'équation *paganus*=païen », dans Mary Lionel et Michel Sot (dir.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 7.

<sup>23</sup> Ken Dowden, *European Paganism: the Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2000, p.3-4

<sup>24</sup> Rudi Künnel, *loc. cit.* p. 1057.

<sup>25</sup> Richard Fletcher, *op cit.* p. 6.

<sup>26</sup> Boris Alexksandrovich, *Le paganisme des ancien slaves*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 (1981), p. 5.

en aucun cas être vu comme une unité monolithique. Il y aurait, au sein du paganisme, une absence d'orthodoxie ou de credo religieux clairement défini : « En fait, il était plutôt caractérisé par la pluralité, tant au niveau des croyances que des formes de culte. On ne peut donc pas parler du paganisme dans lequel des célébrations chrétiennes puiseraient leurs origines, mais plutôt des paganismes, issus du fond général du paganisme indo-européen. »<sup>27</sup> Dans la même perspective, Dowden souligne que le paganisme n'impliquait pas une foi, comme c'était le cas de la religion chrétienne : « Paganism was not credal, but a matter of observing systems of ritual. »<sup>28</sup> Ainsi, selon lui : « "Paganism" is a misnomer. With its Latin first element (*paganus*, a "villager") and Greek second (-ism, as though it were a system of belief), it is an impossible contradiction. The only pagans who held to systems of belief were, contingently, philosophers who happened also to be pagans and philosophized religion as they philosophized everything else. »<sup>29</sup> Les cultes païens étaient pratiqués par des individus liés à des cultes ruraux, en retrait de la société et ne demandant pas une réflexion profonde, à l'exception des philosophes. De telles affirmations peuvent être mises en doute, car rien ne prouve cette absence de foi ou de profondeur au sein des sociétés païennes. Pour Dowden, le paganisme pourrait renvoyer à un ensemble de cultes inverses à la religion chrétienne, ce qui est réducteur.<sup>30</sup> Se concentrant particulièrement sur les anciennes religions germaniques, Warner ajoute que le paganisme ne faisait que rarement la distinction entre sphère sacrée et sphère profane de la vie terrestre parce que les deux dimensions étaient imbriquées, en relation profonde.<sup>31</sup> Enfin, Gouguenheim, se concentrant sur les paganismes germanique et balte, résume ces éléments en définissant le paganisme comme un ensemble de cultes se caractérisant par une absence de dogme, étant essentiellement fondés sur des rituels et des pratiques au sein desquels les forces de la nature sont fondamentales, tout comme la magie et la divination. Même si le panthéon pouvait varier, il était souvent polythéiste, et il semble y avoir eu une absence de temple

---

<sup>27</sup> Stéphane Brossard-Pearson, *L'origine païenne des fêtes chrétiennes : recherche historiographique*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2008, p. 8.

<sup>28</sup> Ken Dowden, *op. cit.* p. 2.

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 3-4.

<sup>31</sup> Marc-André Warner, « Le cheval dans les croyances germaniques entre paganisme et christianisme », dans Carlos Steel et al. (dir.), *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*, Leuven, Leuven University Press, 2012, p. 85.



ou de clergé organisé.<sup>32</sup> Pour notre part, nous utiliserons le terme de paganisme pour désigner un ensemble de cultes, décrits et critiqués par les chrétiens, au sein desquels les pratiques magiques et divinatoires auraient eu une grande importance, tout comme les forces de la nature. Orientés vers des résultats matériels, les adeptes du paganisme avaient des rites et des pratiques rituelles passant par l'action, au sein desquels différentes forces de la nature ou divinités pouvaient être vénérées, et où dans certains cas, les éléments naturels étaient considérés comme étant des manifestations divines.

En lien avec le paganisme, deux termes doivent être rapidement circonscrits, à savoir l'idolâtrie et le polythéisme. L'idolâtrie se définit simplement comme l'adoration des idoles, que cette adoration soit réelle ou non. En effet, les chrétiens accusaient souvent les païens d'être des idolâtres, ce qui implique une connotation péjorative.<sup>33</sup> Par conséquent, si le terme d'idolâtrie est utilisé dans cette thèse pour parler de l'adoration des idoles, forces de la nature ou incarnations divines variées des païens, le terme d'idolâtre pour sa part doit être évité en raison du préjugé négatif sous-entendu. D'autre part, le polythéisme suppose l'adoration de plusieurs dieux, s'opposant ainsi au monothéisme. Chez les païens étudiés, ces divinités vénérées pouvaient prendre, selon les chrétiens, la forme d'éléments naturels — animaux, sources, montagnes, arbres, foudre, soleil, lune, etc. —, de divinités — humanoïdes ou monstrueuses et souvent démonisées — ou encore, n'avoir aucune forme réelle.

Il est aussi nécessaire d'aborder la barbarie qui est souvent associée au paganisme. En effet, le terme de barbare, qui définit une figure stéréotypée, est souvent apposé aux païens par les chrétiens, que ce soit dans la description de son physique ou de son caractère.<sup>34</sup> Chez les Grecs, le terme « barbare » fut d'abord utilisé en opposition au citoyen

---

<sup>32</sup> Sylvain Gouguenheim, « Paganisme », dans Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 1033.

<sup>33</sup> L'adoration des idoles est souvent condamnée dans les textes bibliques. À titre d'exemple, voir *Deut* : 32, 17, 21, *Lev.* 19 : 4 ou *1 Sam* : 15, 23. Avant la naissance du christianisme et de l'islam, l'idolâtrie était en fait associée à tout ce qui était adoration des idoles et donc, à tout ce qui n'était pas juif. L'adoration des images par les chrétiens fut elle-même problématique pour les juifs, qui hésitèrent à considérer les chrétiens comme idolâtres. Pour plus de détails, voir Katrin Kogman-Appel, « Idolatry, and the Question of Jewish Figural Painting in the Middle Ages », *Speculum*, Vol. 82, No. 1 (Janvier 2009), p.73-107 et plus particulièrement p. 86-88 et p.90-91.

<sup>34</sup> Patrick Del Duca, « L'homme sauvage dans la littérature médiévale », dans Jean Schillinger et Philippe Alexandre (dir.), *Le barbare : image phobique et réflexion sur l'altérité dans la culture européenne*, Berne, Peter Lang, 2008, p. 69.

grec. Sa nourriture, sa boisson, ses mœurs sexuelles, ses usages matrimoniaux et ses cultes étaient systématiquement discrédités.<sup>35</sup> Souvent, le barbare était comparé à un animal et associé à la sauvagerie. Selon Hodot et Jouin, le but recherché alors n'était pas nécessairement de le diminuer, mais plutôt de faire ressortir les vertus du peuple grec.<sup>36</sup> Toutefois, une fois latinisé, le terme a rapidement acquis une connotation négative, désignant toute personne qui n'était pas romaine et qui, par conséquent, était inférieure puisque non civilisée.<sup>37</sup> Cette désignation négative est devenue encore plus importante chez les chrétiens, puisque la civilisation, donc la chrétienté, était entourée de toute part de populations jugées barbares et voulant détruire l'Église.<sup>38</sup> Peu à peu, le barbare est ainsi devenu l'inverse du chrétien : inculte, brutal et ayant même parfois régressé au rang de bête, devenant une sorte de mélange entre l'homme et l'animal. Dès lors, le barbare n'était plus vu comme une créature de Dieu, et il devait être combattu ou converti. Il n'aurait pas été touché par un moment crucial de l'histoire de l'humanité, celui où l'homme devint civilisé.<sup>39</sup> En effet, la conversion du barbare lui permettait de retrouver la faveur de Dieu, de l'humanité et de la chrétienté.<sup>40</sup> Par conséquent, le barbare s'est vu assimilé au païen, celui qui n'avait pas reçu le sacrement du baptême et qui demeurerait par conséquent dans l'erreur des rites païens. De plus, le barbare était souvent associé à l'ennemi, incarnant dès lors toutes les caractéristiques associées à un adversaire : sauvage, cruel, usant de la force à outrance, violent, ayant un goût prononcé pour la guerre, incapable de se dominer, ignorant, impie, superstitieux, etc.<sup>41</sup>

Le terme « barbare » permettait par la même occasion de tracer un « ici » et un « ailleurs », un « eux » et un « nous », afin de marquer l'altérité de cet être que l'on ne

---

<sup>35</sup> René Hodot et Patrick Jouin, « Barbares, barbarisme et barbarie dans le monde gréco-romain », dans Jean Schillinger et Philippe Alexandre (dir.), *Le barbare : image phobique et réflexion sur l'altérité dans la culture européenne*, Berne, Peter Lang, 2008, p. 27.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 28, 33.

<sup>37</sup> Emilia Ndiaye, « L'altérité du barbare "germain" : instrumentalisation de la rhétorique de *barbarus* chez César et Tacite », dans Jean Schillinger et Philippe Alexandre (dir.), *Le barbare : image phobique et réflexion sur l'altérité dans la culture européenne*, Berne, Peter Lang, 2008, p. 48, 58.

<sup>38</sup> Joël Bernat, « "Je est barbare", et notre inconsolable besoin de barbarie », dans Jean Schillinger et Philippe Alexandre (dir.), *Le barbare : image phobique et réflexion sur l'altérité dans la culture européenne*, Berne, Peter Lang, 2008 p. 14.

<sup>39</sup> Edward Saïd, *L'Orientalisme*, Paris, Édition du Seuil, 2006 (1978), p. 62.

<sup>40</sup> Patrick Del Duca, *loc. cit.* p. 67.

<sup>41</sup> Emilia Ndiaye, *loc. cit.* p. 49-50.

comprenait pas et de s'en démarquer. Il permettait aussi de tracer une frontière, une limite entre ce que l'on pouvait considérer comme bons ou mauvais.<sup>42</sup>

Enfin, il est nécessaire de définir ce qu'est l'altérité, puisqu'il s'agit d'un des principaux termes de cette étude. L'altérité est avant tout le processus de création de l'Autre dans une forme particulière de relation interculturelle dans un temps et un espace donnés.<sup>43</sup> Elle est dans un mouvement perpétuel, suivant l'évolution de cadres conceptuels, comme la nation, la culture, la religion ou la société, qui redéfinissent sans cesse le soi et l'Autre. Dès lors, le « soi » prend deux formes : une qui est publique et qui est à la recherche de conformité, et une qui s'oriente plutôt vers la distinction entre « nous » et « eux ».<sup>44</sup> La différenciation vis-à-vis de l'Autre peut permettre de comprendre les difficultés surgissant lors de rapports entre différents groupes sociaux ou culturels, comme entre les païens et les chrétiens, la nuance interculturelle s'établissant fréquemment en fonction de valeurs, de normes ou de codes partagés par un groupe restreint dont l'Autre ne fait pas partie. L'incompréhension des caractéristiques de l'Autre crée des chocs culturels et identitaires, se reflétant dans des préjugés développés à l'égard de celui qui est estimé différent ou marginal.<sup>45</sup>

Derrière ces préconceptions se trouve souvent un sentiment de supériorité, l'une des facettes les plus importantes de l'altérité. La présomption de supériorité a été présente tout au long des entreprises de christianisation et de conquête, permettant de justifier idéologiquement la conquête elle-même et la christianisation forcée.<sup>46</sup> La dépréciation de l'Autre devient ainsi naturelle. Selon Saïd, elle se réalise en deux temps. Tout d'abord, on considère que le cadre de références auquel on appartient est unique, et par conséquent bon. *A contrario*, le code de références de l'Autre est inférieur. Le reproche qui est fait à l'Autre n'est pas forcément d'être moindre, mais tout simplement d'être différent.<sup>47</sup> Dans cette

---

<sup>42</sup> Joël Bernat, *loc. cit.* p. 16.

<sup>43</sup> Johannes Fabian, *Time and the Work of Anthropology*, Philadelphie, Harwood Academic Publisher, 1991, p. 215.

<sup>44</sup> Maria Jarymowicz, « Soi social, différenciation soi/nous/autres et coexistence interculturelle. » dans Colette Sabatier, Hanna Malewska et Fabienne Tanon (dir.), *Identités, acculturation et altérité*, Paris, Harmattan, 2002, p. 34.

<sup>45</sup> Margalit Cohen-Emerique et Janine Holt, « Menace de l'identité personnelle chez les professionnels en situation interculturelle », dans Colette Sabatier, Hanna Malewska et Fabienne Tanon (dir.), *Identités, acculturation et altérité*, Paris, Harmattan, 2002, p. 207.

<sup>46</sup> Johannes Fabian, *op. cit.* p. 15.

<sup>47</sup> Edward Saïd, *op. cit.* p. 25.

optique, le domaine accordant le plus d'importance à la différenciation et à la supériorité par rapport à l'autre est la religion. Pour certains spécialistes, du point de vue de l'Église, Dieu a donné des règles à l'être humain et il est du devoir des ecclésiastiques de rappeler à l'ordre ceux qui se sont égarés ou qui n'ont pas connu la parole de Dieu.<sup>48</sup> Cette idée, confirmée par Todorov, veut en fait que l'Église considérait, au Moyen Âge, posséder la seule vraie religion et, par le fait même, le seul vrai cadre de référence.<sup>49</sup> Ainsi, l'altérité religieuse, pour les chrétiens, suppose que tous ceux qui ne sont pas baptisés sont dans l'erreur. Poussée à l'extrême, cette idée revient à stipuler que tous ceux qui ne résonnent pas comme « nous », ici les chrétiens, errent nécessairement.<sup>50</sup>

Grâce au sentiment de supériorité développé par le « nous », il est possible de présumer que l'Autre ne représente guère une menace, la résistance culturelle ou identitaire n'étant pas possible chez lui puisqu'il se trouve en position d'infériorité.<sup>51</sup> Néanmoins, dans les sources, l'altérité se présente souvent comme un danger grandissant. La non-familiarité, l'étrangeté et l'imprévisibilité supposées chez l'Autre sont les racines de cette menace lors de relations interculturelles. Lorsque ce qui est perçu chez l'Autre ne peut être catégorisé en fonction de ses propres référents culturels, l'Autre se retrouve associé à un danger, car il oblige à reconfigurer la vision que l'on a du monde.<sup>52</sup> En vérité, il arrive que les valeurs personnelles ainsi que celles d'un endogroupe se heurtent à celles des exogroupes, car ces groupes sont perçus comme opposés. Quelquefois, cela mène à une remise en question de soi ; plus fréquemment, cela crée un rejet de toute intervention extérieure de l'altérité qui menace à la fois l'identité et les valeurs.<sup>53</sup> La relation avec l'Autre est donc négative.

Lorsque la relation à l'Autre est plutôt positive et qu'elle bénéficie d'une médiation interculturelle, il peut arriver que le « nous » cherche à se distancier de son groupe pour tenter de comprendre l'Autre. Ce potentiel de négociation a toutefois des limites, car une

---

<sup>48</sup> Françoise Knopper, « Religion, violence et barbarie dans les relations de quatre missionnaires en Amérique latine au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans Jean Schillinger et Philippe Alexandre (dir.), *Le barbare : image phobique et réflexion sur l'altérité dans la culture européenne*, Berne, Peter Lang, 2008, p. 144.

<sup>49</sup> Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Édition du Seuil, 1989, p. 22.

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 24.

<sup>51</sup> Edward Saïd, *op. cit.* p. 20.

<sup>52</sup> Margalit Cohen-Emerique et Janine Holt, *loc. cit.* p. 208.

<sup>53</sup> Hanna Malewska, « Construction de l'identité axiologique et négociation avec autrui », dans Colette Sabatier, Hanna Malewska et Fabienne Tanon (dir.), *Identités, acculturation et altérité*, Paris, Harmattan, 2002, p. 28.

crainte de la menace que représente l'Autre persiste. Considérer l'Autre comme un danger peut engendrer la dialectique différenciation/ressemblance. Dans ce cas, tout ce qui peut ressembler au « nous » chez l'Autre est conservé, et le reste est rejeté en bloc.<sup>54</sup> Cette idée de négation de l'Autre est liée au processus de catégorisation. En effet, l'individu se crée des catégories cognitives afin de décrire et de percevoir l'Autre. Cependant, on retrouve dans ces catégories de nombreuses distorsions par rapport à la réalité, menant dans bien des cas au racisme vis-à-vis des groupes différents. Les décalages ainsi construits entre représentation et réalité peuvent d'abord prendre la forme de ce que l'on nomme un biais de contraste, c'est-à-dire que notre perception est nécessairement différente de la réalité de certains groupes sociaux ou culturels.<sup>55</sup> Dans d'autres cas, il est plutôt question d'assimilation, où les ressemblances entre les membres d'un même groupe sont démesurément exagérées. Les nuances qui existent entre les personnes assimilées à un exogroupe, par exemple les païens, ne sont plus perçues, d'où une définition unique pour les qualifier. Enfin, il y a le biais de discrimination qui se manifeste de deux façons : soit par un favoritisme exagéré envers son groupe d'appartenance pour défavoriser les autres, soit par une défavorisation de l'Autre, mais sans pour autant gratifier son propre groupe, par l'application de lois par exemple.<sup>56</sup>

En somme, le concept d'altérité est nécessaire pour comprendre que l'Autre est construit selon un processus mental, et que ce processus est unique pour chaque époque et chaque culture. La perception de l'Autre peut changer au fil du temps et du vécu, mais il demeure néanmoins que la construction du système de représentation est le produit d'une culture qui entoure un sujet donné. C'est grâce à ce système que se créent des *topoi* qui se répètent d'une époque à l'autre, et dans lesquels les différents auteurs des sources médiévales n'inscrivent, pour chaque siècle, qu'une part de leur propre perception.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 30.

<sup>55</sup> Marie-France Lacassagne, Édith Salès-Wuillemin et Philippe Castel, « Le biais de catégorisation dans la représentation des Maghrébins en France », dans Colette Sabatier, Hanna Malewska et Fabienne Tanon (dir.), *Identités, acculturation et altérité*, Paris, Harmattan, 2002, p. 151.

<sup>56</sup> *Ibid.* p. 151-152.

<sup>57</sup> Steffen Patzold, « Wahrnehmen und Wissen Christen und „Heiden“ an den Grenzen des Frankenreichs im 8. Und 9. Jahrhundert », *Das Mittelalter*, Vol. 8, No. 2, p. 85-86.

## 2. Présentation de la thèse

### 2.1. La représentation du paganisme médiéval : une problématique historique et historiographique

Les païens n'ayant pratiquement laissé aucun témoignage écrit, il est ardu de connaître leur interprétation de la réalité. Le recours à un point de vue externe, celui des chrétiens, est souvent rejeté ou négligé par les historiens en raison de biais évidents, particulièrement en ce qui a trait à la diabolisation du païen. Ainsi, il semble impossible ou du moins, très difficile d'étudier le paganisme et les païens. Toutefois, comme tendent à le démontrer l'histoire culturelle et l'histoire des représentations, les sources chrétiennes ne sont pas dénuées de tout intérêt historique. Malgré la perspective qu'elles présentent, elles offrent tout de même des représentations du paganisme, une image de la société païenne, de sa culture et de ses cultes. Ainsi, elles peuvent être utilisées pour étudier la société chrétienne, mais aussi la manière dont le paganisme fut perçu par son élite.

Ainsi, le païen est souvent présenté dans les sources médiévales comme étant l'exact opposé du chrétien, trahissant la perception imposée par les auteurs de la chrétienté.<sup>58</sup> Comme le souligne Edward Saïd, l'incompréhension du païen par les autorités chrétiennes fait en sorte qu'une foule de qualificatifs péjoratifs lui étaient associés : barbare, odieux, sans scrupule, violent, assoiffé de sang, idolâtre, impie, fourbe, etc. En fait, selon Saïd, on considérait même à l'époque médiévale que celui qui n'était pas chrétien, au moins nominalement, ne pouvait être considéré comme un être humain.<sup>59</sup> Cependant, peut-on réellement admettre qu'une telle représentation corresponde à la réalité ? Peut-on considérer que de tels qualificatifs représentaient l'ensemble des groupes païens entourant la chrétienté, tous ceux qui ont été rencontrés par les missionnaires au cours du long et lent processus d'évangélisation de l'Europe ? Pour nous, ce n'est pas le cas.

Dans cette optique, la présente recherche s'intéresse à ces questions, élargissant le débat de la représentation du paganisme par les auteurs chrétiens afin d'en avoir un portrait global et de proposer un modèle d'analyse et de compréhension de la perception de l'Autre dans les écrits chrétiens. Ainsi, nous nous interrogerons sur ces représentations, en nous

---

<sup>58</sup> Joël Bernat, *loc. cit.* p. 19.

<sup>59</sup> Edward W. Saïd, *op. cit.* p. 35.

demandant quelle était la perception entretenue par les chrétiens latins à l'égard des peuples païens bordant leurs territoires. Plus précisément, nous nous intéressons à l'image que se faisaient les chrétiens latins des peuples situés à la frontière nord-orientale de la chrétienté, et ce, pour la période comprise entre 772 et 1283. Dans cette perspective, nous nous intéresserons aux Saxons, aux Slaves, aux Wendes et aux Prussiens. Cet angle de recherche suppose des interrogations secondaires, trouvant un écho au sein de la recherche : la vision qu'avaient les chrétiens des païens était-elle strictement négative ? Était-elle la même pour tous les chrétiens ou existait-il des divergences d'opinions ? Dans le cas où de telles différences existaient, quelles étaient les variations de cette image ? Il est aussi possible de se questionner sur la constance ou l'évolution de la perception à l'égard des païens. Si une évolution a eu lieu dans la pensée chrétienne, est-elle positive ou négative ? Quel a été l'impact de la représentation de l'Autre dans les relations entre les chrétiens et les païens ? Les conflits ont-ils eu des répercussions dans l'écriture des auteurs médiévaux et dans leur description du païen ? Toutes ces questions, trouvant des échos dans cette recherche, se concentrent sur un point commun : la représentation de l'Autre.

La vision du païen est négative chez la grande majorité des auteurs chrétiens tout au long de la période médiévale. Le païen était souvent diabolisé et considéré comme un envahisseur, un infidèle, un apostat, un barbare sanguinaire s'opposant à l'Église. Si des voix s'élevaient parfois pour le réhabiliter ou pour justifier son existence, il demeure qu'elles insistaient aussi sur le mal que représentait le paganisme et qu'elles étaient minoritaires.<sup>60</sup> Ce sont les mœurs et les rites du païen qui étaient jugés inhumains, sa violence et sa barbarie comme sauvages et sans limites, son hypocrisie comme constante et sa tendance à l'apostasie comme une menace perpétuelle. Ennemi de la foi, impie et profanateur des établissements ecclésiastiques, il devait être converti, vaincu et intégré à la société chrétienne, et non simplement éliminé.

La guerre contre le païen ne pouvait être menée sans raison. Elle devait s'appuyer sur les principes de la guerre juste, de la guerre sainte, puis de la croisade. Par conséquent, la plupart caractéristiques négatives citées précédemment s'inscrivirent dans une perspective à la fois religieuse et militaire, légitimant les guerres contre les païens. Il se

---

<sup>60</sup> Ainsi, le païen put être considéré comme un châtement divin, comme un être vivant dans l'erreur et innocent, comme un hôte de qualité ou comme un adversaire admirable des souverains chrétiens.

créa une tradition littéraire composée de *topoi* visant à ternir le païen, à le montrer comme un agresseur qui devait être combattu non pas en raison de la volonté des chrétiens, mais bien de l'obstination et de la menace constante qu'il représentait. Ces *topoi* s'appuyaient, comme le démontre Künzel, sur la répétition de discours chrétiens, lesquels intègrent constamment des figures identiques ou du moins, similaires, visant à faire du païen un ennemi éternel, stable, auquel les autorités chrétiennes pouvaient facilement faire référence :

Ces descriptions forment une longue chaîne de traditions, qui commence dans les écrits de Césaire d'Arles et se poursuit jusqu'au Moyen Âge. Est-ce que cela implique que tous les auteurs qui parlent de sacrifices auprès d'arbres, de sources ou de pierres avaient sous les yeux un ensemble clairement circonscrit de croyances et de rites païens ? D. Harmening le nie. Il voit dans ces textes un inventaire des formes de superstitions interdites, qu'on répète sans cesse pour plus de sûreté. Selon lui, le fait que ces passages aient été insérés dans des textes ultérieurs n'indique pas nécessairement que de telles formes de paganisme existaient vraiment au temps où ces sources ont été rédigées.<sup>61</sup>

Les païens devinrent des ennemis que tous pouvaient facilement reconnaître, haïr et souhaiter combattre, et leurs comportements sauvages étaient exacerbés et que leur menace était considérée omniprésente. Nous soutenons, comme Künzel, que l'image des païens était volontairement stéréotypée dans les écrits médiévaux afin de favoriser une légitimation de la guerre contre eux et, en dernier recours, des conversions forcées. De plus, les stéréotypes ou *topoi* utilisés visaient à diaboliser les païens, même quand ils étaient présentés comme utiles à la chrétienté. Cependant, nous allons plus loin que Künzel qui semble soutenir que toutes les figures païennes ne furent que des répétitions de *topoi* littéraires. En fait, nous nous rapprochons d'Aaron Gourevitch, cité dans le texte de Künzel, selon lequel ces *topoi*, tout en étant des figures littéraires, renvoyaient à une réalité puisqu'il est probable que certains rites païens se perpétuèrent depuis l'Antiquité vers le Moyen Âge.<sup>62</sup> Nous soutenons que l'opinion chrétienne est demeurée relativement stable à l'égard

---

<sup>61</sup> Rudi Künzel, *loc. cit.* p. 1057.

<sup>62</sup> *Ibid.* p. 1058.



du paganisme médiéval, malgré quelques variations. S'il y a eu évolution, c'est dans l'accent que les auteurs mirent sur certaines caractéristiques pour une époque donnée. Les relations entre les auteurs, la tradition littéraire et le contexte historique menaient à répéter certaines figures rhétoriques, les chrétiens choisissant sciemment celles qui auraient le plus d'impact sur la population pour la mobiliser contre les ennemis de la chrétienté.

## 2.2. Frontières chronologiques et géographiques

L'étude menée s'inscrit sur une période relativement longue : de 772 à 1283. Toutefois, ce n'est pas l'ensemble de la période qui est analysée, mais quatre moments clés qui sont tour à tour décortiqués de manière à pouvoir les comparer.

La première borne chronologique choisie, l'année 772, marque la première attaque officiellement faite par Charlemagne contre les Saxons, ouvrant la voie à un long conflit. Celui-ci devait d'ailleurs se terminer par l'assimilation et par la christianisation de la Saxe, quelque trente ans plus tard. Même si les prédécesseurs de Charlemagne, à savoir Charles Martel et Pépin le Bref, avaient déjà combattu les peuples de Saxe, Charles le Grand fut le premier à mener une entreprise d'annexion et de christianisation de leur territoire.<sup>63</sup> Cette première confrontation se solda d'ailleurs par la destruction de l'Irmisul, une idole sacrée et jugée d'une importance capitale pour les Saxons selon les sources chrétiennes.<sup>64</sup> Le fait qu'un important centre religieux païen fut détruit lors de cette attaque souligne l'importance de 772 et justifie *ipso facto* le choix de cette date comme début de notre période d'étude.

Quant à la date de 1283, elle marque non pas la fin de la christianisation de l'Europe, mais plutôt celle des croisades menées en Prusse par les Chevaliers teutoniques.<sup>65</sup> C'est en effet cette date qui fut avancée par les chroniqueurs Pierre de Duisbourg et Nicolaus von Jeroschin pour signifier la fin de la pacification, de la soumission et de la christianisation

---

<sup>63</sup> Rosamond McKitterick, *Charlemagne: the Formation of a European Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 773.

<sup>64</sup> *Annales regni Francorum inde a 741 usque ad 829, qui dicuntur Annales Laurisenses maiores et Einhardi*, MGH, SRG in us. schol. Bd. 6 p. 85, 87. Nous ferons par la suite référence à cette source sous *Annales regni Francorum*, *op. cit.*

<sup>65</sup> William L. Urban, *The Teutonic Knights: A Military History*, South Yorkshire, Greenhill Books, 2006, p. 78.

de la Prusse, ainsi que le début des conflits contre les Lituanais.<sup>66</sup> Par conséquent, comme le théâtre des croisades de Prusse est le dernier étudié, il convient de faire cesser notre recherche à ce moment.

Au travers de cette longue période, certains peuples sont ciblés. Dans un premier temps, il est question de la guerre menée par Charlemagne contre les Saxons. Notre étude des Saxons, débutant en 772, se termine avec la fin du conflit entre le souverain carolingien et le peuple de Saxe en 804.

Une fois les Saxons convertis et intégrés à la chrétienté, les nouveaux ennemis des chrétiens furent les Slaves, vivant à la frontière des territoires chrétiens. Ils devinrent dès lors les nouveaux païens à abattre, la nouvelle incarnation de l'altérité.<sup>67</sup> Ils furent d'ailleurs fréquemment en conflit avec les nouveaux représentants du pouvoir impérial de la chrétienté occidentale, les Ottoniens.<sup>68</sup> L'étude du cas slave débute avec l'accession au pouvoir d'Otton I<sup>er</sup> au début du X<sup>e</sup> siècle et se poursuit jusqu'à la grande révolte de 1066, qui arrêta brutalement l'avancée chrétienne dans la région, réduisant même à néant certains des efforts missionnaires réalisés dans leur territoire.<sup>69</sup>

Dans un troisième temps, nous traitons d'autres populations slaves, à savoir les Slaves de l'Ouest, souvent identifiés au sein de l'historiographie comme les Wendes. Ils eurent de nombreux contacts de nature commerciale, politique ou militaire avec les Danois et les Germaniques, alors tous deux chrétiens.<sup>70</sup> Au moment où les relations entre païens et chrétiens s'envenimèrent, des croisades furent organisées contre les populations païennes dans le but avoué de les convertir ou de les détruire. S'étendant de 1147 à 1185, les

---

<sup>66</sup> Pierre de Duisbourg, *Chronicon terrae Prussiae*, éd. Max Toeppen, *Scriptores rerum Prussicarum*, vol. 1 III, 221. Nous ferons désormais référence à cette source sous la forme Pierre de Duisbourg, *op. cit.* et Nicolaus von Jeroschin, *The Chronicle of Prussia by Nicolaus von Jeroschin. A History of the Teutonic Knights in Prussia, 1190-1331. Translated by Mary Fisher*, Farnham, Ashgate, 2010, III, 221. Il est à noter que nous ferons appel à l'édition traduite en anglais de la source dans le cadre de cette recherche, l'ancien allemand nous demeurant inaccessible. Nous ferons référence à cette source sous la forme Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.*

<sup>67</sup> Linda Kaljundi, *Waiting for the Barbarians: The Imagery, Dynamics and Functions of the Other in Northern German Missionary Chronicles, 11<sup>th</sup>-Early 13<sup>th</sup> Centuries*, Mémoire de maîtrise pour l'université de Tartu, 2005, p. 24.

<sup>68</sup> Joachim Henning, « Civilization versus barbarians? Fortifications techniques and politics in Carolingian and Ottonian borderlands » dans F. Curta, *Borders, barriers and ethnogenesis: frontiers in late Antiquity and Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 23.

<sup>69</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 30.

<sup>70</sup> A. P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 143-145.

croisades contre les Wendes furent d'une importance capitale pour toutes les entreprises croisées qui allaient par la suite avoir lieu en Europe du Nord-est, puisqu'elles ouvrirent la porte aux ordres militaires, et particulièrement aux Teutoniques, dans la région.<sup>71</sup>

Le dernier théâtre est celui des croisades qui s'organisèrent en Prusse contre les Prutènes ou Anciens Prussiens. Menées par les Teutoniques, appuyés par des croisés et des missionnaires, les guerres de Prusse sont en effet réputées pour leur sauvagerie, leur violence et pour la difficulté à maintenir les populations soumises sous le joug chrétien. Les textes parlant de ces entreprises sont souvent teintés d'une vision antipaïenne, proteutonique, que l'on pourrait presque qualifier de propagandiste.<sup>72</sup> Débutant dans les premières décennies du XIII<sup>e</sup> siècle, ces croisades ne s'achevèrent qu'en 1283.

### 3. Bilan historiographique

Dans le but de comprendre les études relatives au paganisme et à ses représentations, deux tendances historiographiques doivent être analysées. La première est thématique et la vision du paganisme retenue par certains historiens est étudiée, tout comme son utilisation au sein des recherches historiques. L'histoire de l'Église et des missions, l'histoire des croisades et l'histoire du paganisme sont ainsi analysés. Malgré son importance historique, il est aisé de remarquer que le païen retient peu l'attention de l'historiographie médiévale. La seconde tendance pour sa part est plutôt méthodologique. Certains courants historiographiques ont eu un impact sur l'étude du paganisme, de sa représentation et de sa compréhension par les chrétiens. Il est alors question d'histoire culturelle et d'histoire des représentations.

#### 3.1. L'histoire de l'Église et des missions

L'histoire de l'Église, et plus particulièrement l'histoire des missions menées en son nom, n'a d'autre choix que d'aborder la figure du païen, protagoniste clé puisque cible principale des évangélisateurs.<sup>73</sup> Les historiens du religieux usent souvent des concepts

---

<sup>71</sup> À ce sujet, voir Jonathan Phillips, *The Second Crusade : Extending the Frontier of Christendom*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2007, pp. 228-243.

<sup>72</sup> Mary Fisher, « Introduction » dans Nicolaus von Jeroschin, *The Chronicle of Prussia by Nicolaus von Jeroschin. A History of the Teutonic Knights in Prussia, 1190-1331*. Translated by Mary Fisher, Farnham, Ashgate, 2010, p. 8.

<sup>73</sup> Voir à cet effet Bruno Dumézil, *op. cit.*

d'acculturation ou d'inculturation, puisqu'il est de plus en plus admis que les missionnaires eurent un impact non seulement sur la religion des néophytes, mais aussi sur leur culture.<sup>74</sup> Néanmoins, l'aspect culturel n'est pas suffisamment développé au sein de ces deux éléments historiographiques. Selon Lagrée, l'histoire religieuse demeure liée à l'histoire ecclésiastique, faisant en sorte qu'elle est encore très confessionnelle et ne cherche pas nécessairement à comprendre la culture de l'Autre. Ce sont les représentations collectives du religieux que les historiens qui s'inscrivent dans cette tendance étudient, sans qu'ils cherchent nécessairement à comprendre les mystères des religions ou les représentations des religions adverses.<sup>75</sup> Ce jugement de Lagrée mérite d'être nuancé, étant donné qu'il est fréquent que d'importants aspects culturels ressortent de l'histoire des missions. En effet, il est souvent question au sein des études portant sur les missions chrétiennes des rites qui devaient être combattus par les missionnaires, des temples ou des idoles sacrées qui étaient détruits par eux et des martyres que subissaient certains missionnaires, sacrifiés aux divinités païennes.

Dans cette double optique ecclésiastique et missionnaire, le païen demeure néanmoins souvent une figure secondaire. Ce sont les actions et les stratégies développées par les missionnaires qui sont centrales dans les études historiques, comme c'est le cas dans les recherches effectuées par Richard Fletcher, Pietro Boglioni ou Peter Brown par exemple.<sup>76</sup> Selon cet axe de recherche, seule l'action missionnaire peut réellement être étudiée, limitant l'angle et la portée de telles études.

Toutefois, les missionnaires devaient adapter leurs stratégies et leurs discours aux païens se trouvant devant eux. L'étude des sources relatant les missions permet, selon nous, une meilleure connaissance du païen ou du moins, de l'idolâtre imaginé par les missionnaires. Malgré une conscience de l'interpénétration des cultures païennes et chrétiennes et de l'influence réciproque entre missionnaires et néophytes, cette double branche historiographique souligne certaines limites rattachées à une histoire du

---

<sup>74</sup> Michel Lagrée, « Histoire religieuse, histoire culturelle », dans Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli, *Pour une histoire culturelle*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, p. 387.

<sup>75</sup> *Ibid.* p. 390-392.

<sup>76</sup> Voir par exemple Richard Fletcher, *op. cit.* ou encore Pietro Boglioni, « Du paganisme au christianisme. La mémoire des lieux et des temps », *Archives de sciences sociales des religions*, 144 (2008), pp. 75-92. Il faut cependant faire une exception pour le roi franc Clovis, sur qui beaucoup d'informations sont disponibles. Voir Peter Brown, *L'essor du christianisme occidental*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 113.

paganisme, qu'elle ne semble pas prête à surmonter. En effet, plusieurs historiens s'attardant aux missions affirment d'emblée que l'histoire du paganisme et de ses représentations est impossible. À cet égard, Eihmane, travaillant sur l'Europe baltique, croit qu'il est impossible de connaître les croyances ou les pratiques païennes qui existaient en Europe médiévale en raison du biais présent dans les sources missionnaires.<sup>77</sup> Nous ne pouvons être totalement en accord avec cette position. Les écrits missionnaires livrent une vision, réelle ou imaginaire, de ce que les chrétiens considéraient comme étant des rites païens. Dans cette optique, pourquoi ne pas étudier cette représentation du paganisme et la mettre en relation avec le contexte – militaire, religieux, culturel, diplomatique, etc. – de l'époque ? Il serait d'en tirer certaines conclusions non pas nécessairement sur ce qu'était le paganisme, mais plutôt sur ce que les chrétiens croyaient qu'il était ou voulaient croire qu'il était afin de justifier certaines entreprises. Dans la même perspective qu'Eihmane, Wood soutient que les auteurs chrétiens reprirent des écrits du passé dans le but de dénoncer à répétition les mêmes déviations religieuses. À titre d'exemple, Wood mentionne qu'au travers de l'époque médiévale, tous les cultes païens étaient liés à des pratiques matérielles et que d'un paganisme à l'autre, les dieux étaient tous semblables.<sup>78</sup> Malgré l'intérêt d'une telle idée, elle demeure encore trop peu exploitée et limite la représentation chrétienne des païens selon nous. Il faut donc dépasser cette vision et tenter de comprendre les raisons sous-jacentes à ces descriptions uniformes.

D'ailleurs, bien qu'intéressantes, les différentes recherches sur le missionariat chrétien exploitent peu les descriptions des païens et de leurs cultes dans les sources. Les connaissances actuelles sur le paganisme sont dépeintes en quelques paragraphes. Higham, dans son étude portant sur l'heptarchie anglo-saxonne, représente bien cette idée. Sa recherche établit que la conversion au christianisme était due aux intérêts politiques des souverains païens, et non à des croyances religieuses. Pour lui, l'accent doit être mis sur l'attrait que représentait la religion chrétienne, particulièrement pour les rois.<sup>79</sup> Ainsi, sa

---

<sup>77</sup> Eva Eihmane, « The Baltic Crusades: A Clash of Two Identities », dans Alan V. Murray (dir.), *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2009, p. 39.

<sup>78</sup> Ian N. Wood, « The Northern Frontier: Christianity face to face with Paganism », dans Thomas F. X. Noble et Julia M. H. Smith (dir.), *The Cambridge History of Christianity, 3: Early Medieval Christianities, c.600-c.1100*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 231.

<sup>79</sup> N. J. Higham, *The Convert Kings: Power and Religious Affiliation in Early Anglo-Saxon England*, Manchester, Manchester University Press, 1997, 293 p. Voir pp. 157-158 sur la conversion du roi Adwin par exemple.

recherche offre de prime abord une perspective intéressante, puisqu'elle se concentre sur l'attrait du pouvoir politique chez les païens. Cela dit, il s'agit pour nous du seul aspect à retenir de sa recherche dans une étude portant sur le paganisme parce que la suite de son exposé porte plutôt sur les nouveaux rois chrétiens que sur le passage du paganisme au christianisme.

Dans son travail sur les débats entre chrétiens et païens entre la fin de l'Antiquité et le début du Moyen Âge, Alan Brown soutient que le paganisme de la fin de l'époque antique représentait simplement tout ce qui n'était pas chrétien et s'inspirait grandement des dieux gréco-romains. Selon lui, au sein des débats religieux entre chrétiens et païens, il ne demeure aucune information portant sur le paganisme, la plupart des écrits en ce sens ayant été détruits.<sup>80</sup>

Pluskowski et Patrick, de leur côté, insistent sur l'importance de la pénétration du christianisme et du paganisme dans les structures de l'Europe médiévale. Pour eux, des signes des cultes chrétiens et païens persistent au sein des rites mortuaires, de l'iconographie, de l'architecture, de l'organisation sociale, des diètes, des préférences maritales et sexuelles et des pratiques martiales. L'accent de leur étude est surtout mis sur l'apport chrétien de ces pratiques mortuaires maritales, sexuelles ou martiales, et les vestiges païens sont parfois liés à des écrits chrétiens ou missionnaires.<sup>81</sup>

Il y a donc une difficulté à réaliser une histoire du paganisme au sein de l'historiographie des missions. Cette complexité pourrait s'expliquer par la théorie de Bruno Dumézil, selon laquelle, dans les premiers temps du christianisme, les chrétiens ne décrivaient que peu les païens et le paganisme germanique, à moins que le peuple dépeint ne soit converti depuis longtemps au christianisme. Le paganisme était une étape menant à la conversion. Les ecclésiastiques considéraient que mentionner ces anciens rites au sein d'une population néophyte risquait de les faire revivre. De plus, les cultes germaniques, choquants pour les élites chrétiennes, étaient sans doute volontairement passés sous silence.<sup>82</sup> Par conséquent, toujours selon Dumézil, seule l'histoire de la conversion des

---

<sup>80</sup> Alan Brown, « The Intellectual Debate between Christians and Pagans » dans Augustine Casiday et Frederick W. Norris (dir.), *The Cambridge History of Christianity, 2: Constantine to c.600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 248-254.

<sup>81</sup> Aleksander Pluskowski et Philippa Patrick, *loc. cit.* p. 30.

<sup>82</sup> Bruno Dumézil, *op. cit.* p. 144-146.

païens est possible, puisque les détails occasionnels pouvant être compris sur le paganisme le sont seulement par le miroir de l'évangélisation et des actions missionnaires. Dans cette optique, l'historien avance qu'un des freins importants de la christianisation de l'élite païenne était la crainte de rompre avec les pratiques ancestrales. À cette époque, dissoudre les liens avec le passé équivalait à renier l'origine illustre de certains chefs païens et à condamner leurs ancêtres. En effet, comme le roi cumulait des fonctions politiques et sacerdotales, il n'y aurait pas eu de clergé chez les premiers païens germaniques selon l'historiographie. Une conversion du roi aurait donc entraîné la perte de ses fonctions et pouvoirs sacerdotaux.<sup>83</sup> Bien que la vision de Dumézil nous permette d'en savoir plus sur le paganisme et sur l'importance des ancêtres au sein de cette culture, ce n'est pas la principale dimension qui est explorée dans la suite de sa recherche. C'est le phénomène de conversion qui l'intéresse, à l'instar de Higham ou de Pryce, lequel soutient une théorie similaire à celle de Dumézil en ce qui a trait aux obstacles à la conversion des rois. Il ajoute par contre qu'il fallait garantir d'importants avantages politiques aux rois païens afin qu'ils acceptent la religion chrétienne.<sup>84</sup>

Il faut enfin s'attarder à la description que fait Barlett des écrits des missionnaires du XII<sup>e</sup> siècle en Poméranie. Il décrit certaines perceptions chrétiennes relatives aux temples et aux clergés païens en adoptant un point de vue opposé à celui d'Eihmane et manque parfois de distance vis-à-vis de ses sources. Il mentionne dans son article qu'au début du XII<sup>e</sup> siècle, les Poméraniens étaient parmi les derniers représentants du paganisme originel d'Europe. Son analyse des sources manque parfois de rigueur, puisqu'il ne fait que répéter les écrits chrétiens, sans les contextualiser ou les analyser.<sup>85</sup>

D'autres historiens, pour leur part, esquivent honnêtement la question de la religion païenne dans leurs études, préférant admettre une ignorance globale et relater certains détails répétés d'un écrit à l'autre. C'est le cas de Besançon dans son étude sur les

---

<sup>83</sup> *Ibid.* p. 171-175.

<sup>84</sup> Huw Pryce, « Conversion to Christianity », dans Pauline Stafford (dir.), *A Companion to Early Middle Ages: Britain and Ireland, c.500-c.1100*, Chichester, Blackwell, 2009, p. 151-152.

<sup>85</sup> Robert Barlett, « The Conversion of Pagan Society in the Middle Ages », *History*, No. 70 (1985), p. 186-197.

paganismes slaves et russes. Il ne cite que les dieux de la foudre de différentes mythologies, ne souhaitant pas s'étendre davantage sur les cultes païens.<sup>86</sup>

Ainsi, ce courant historiographique à la fois ecclésiastique et missionnaire, bien qu'effleurant le paganisme et sa représentation, n'est pas satisfaisant pour l'historien souhaitant étudier la représentation des païens. En rejetant la majeure partie des témoignages chrétiens relatifs au paganisme ou en ne les critiquant pas, en raison d'une méfiance envers les écrits missionnaires et les actions des évangélisateurs, il demeure très difficile de broser un portrait de la représentation du paganisme européen.

### 3.2. L'histoire des croisades

Dans sa définition pluraliste, l'historiographie abordant les croisades est aussi d'un certain intérêt pour étudier la représentation du païen médiéval. Puisque les limites géo-temporelles imposées par l'école traditionaliste sont abolies, il devient possible d'insérer dans ce champ d'études les expéditions contre les Wendes (1147-1185) ainsi que les différentes entreprises menées contre les populations baltes.<sup>87</sup> Tyerman, s'inscrivant dans ce courant, offre une définition des entreprises croisées : « The crusades were wars justified by faith conducted against real or imagined enemies defined by religious and politic elites as perceived threats to the Christian faithful. »<sup>88</sup> Dans cette optique, le païen devient nécessairement une figure incontournable des croisades, car certains détails le concernant font de lui un ennemi typique de la chrétienté. Cependant, les mentions relatives au paganisme sont souvent courtes, ne comprenant que quelques lignes ou citations de sources rapidement commentées. À titre d'exemple, Tyerman aborde ainsi le paganisme de l'Europe du Nord-est : « In northern and north-eastern Europe, paganism flourished and resisted the cultural penetration of Christianity unenforced by commerce or conquest. Christianity (or Islam) was not necessary for the creation of stable cultural and political institutions. The eastern Baltic only began to be converted in the twelfth and thirteenth

---

<sup>86</sup> Alain Besançon, « Les baptêmes de l'Europe de l'est », dans Marceau Long et François Monnier (dir.), *La France, l'Église, quinze siècles déjà : Actes du colloque organisé à la Sorbonne par l'École pratique des Hautes Études, IV<sup>e</sup> Section et le Comité pour la commémoration des origines : de la gaule à la France*, Genève, Droz, 1997, p. 19.

<sup>87</sup> Jean Flori, *La croix, la tiare et l'épée : la croisade confisquée*, Paris, Payot, 2010, p. 27-36.

<sup>88</sup> Christopher Tyerman, *God's War: A New History of the Crusades*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p. xiii.



centuries. Lithuania remained staunchly pagan until the late fourteenth century and then converted on its own terms for political reasons. »<sup>89</sup> Cette explication du paganisme ne sert qu'à introduire les croisades dans cette région de l'Europe. Tyerman poursuit avec les guerres menées par Charlemagne contre les Saxons et avec l'importance du contrôle de l'Église dans la définition du pouvoir des rois germaniques de l'époque médiévale.<sup>90</sup> Dans cette optique, le païen est donc simplement un ennemi que le croisé se doit de combattre et de repousser au-delà des limites de la chrétienté.

Pour Tyerman, la volonté de Charlemagne était similaire. Par l'intégration de la Saxe à son territoire, il permettait la conversion et la pacification d'une population fourbe, hostile au christianisme et irrespectueuse de la loi des hommes et de Dieu. Il légitimait ainsi la guerre menée en territoire saxon.<sup>91</sup> Bien que cela présente une réflexion concernant la place du Saxon, puis du païen, dans les écrits portant sur les conflits entre la chrétienté et les peuples païens des alentours, l'auteur ne fait pas une analyse en profondeur. L'importance du païen ou de son image n'est pas prise en compte dans son récit des croisades ou dans son explication de l'expansion de la chrétienté. De fait, Tyerman ne fait que démontrer que les Germaniques avaient une longue tradition de guerres saintes, combattant les païens des alentours, voulant dans bien des cas mener leurs guerres dans les territoires limitrophes du Saint Empire plutôt qu'en Terre sainte.<sup>92</sup>

Il faut citer, dans l'étude de Tyerman, la référence à la lettre de Saint Bernard de Clairvaux (1090-1153), lorsque celui-ci prêcha la croisade contre les Wendes, encourageant leur conversion ou leur destruction totale. L'historien analyse l'impact de cette vision du paganisme, mais surtout, celui que le prédicateur eut sur les populations médiévales et sur les siècles à venir, puisque les croisades contre les Wendes allaient ouvrir un précédent pour toutes les entreprises croisées subséquentes en Europe baltique.<sup>93</sup> Enfin, comme plusieurs auteurs, Tyerman en vient à voir des survivances païennes dans le folklore des peuples vaincus et convertis par les croisés et qui demeurèrent pour une durée indéterminée en Europe :

---

<sup>89</sup> *Ibid.* p. 4.

<sup>90</sup> *Ibid.* p. 4-7.

<sup>91</sup> *Ibid.* p. 37.

<sup>92</sup> *Ibid.* p. 38, 287-292.

<sup>93</sup> *Ibid.* p. 674.

Not the least symptom and cause of this predominance (du Saint-Empire) lay in the role of German rulers in the expansion of Christianity to the Slavic kingdoms of eastern Europe. It says much for the damage inflicted on German monarchic power that, whereas in the tenth and eleventh centuries the initiative in reeling the new kingdoms and principalities of Poland, Bohemia and Hungary into the orbit of western Christendom had come from the German kings, from the mid-twelfth century it was left to local East German dukes and lords, aided by the ideology of the holy war and their recruiting of crusaders and immigrants, who pushed the frontiers of Latin Christendom into Prussia and the north-eastern Baltic.<sup>94</sup>

Flori adopte une optique de recherche similaire, et les païens ne sont que cités rapidement dans son écrit comme des ennemis typiques des chrétiens. Remontant aux guerres de Charlemagne contre les Saxons, il considère que, dans la vision d'auteurs comme Alcuin ou Éginhard, les Saxons étaient simplement des barbares que le souverain devait vaincre et convertir à la vraie foi dans le but de protéger son royaume.<sup>95</sup> Ainsi, il insiste surtout sur l'idée que les guerres menées par le futur empereur carolingien contre ses voisins ont eu une importance historique parce qu'elles ont ouvert la porte à la conversion par la force et aux croisades : « Ce sont même parfois, on l'a dit, des guerres missionnaires, la victoire s'accompagnant de la prédication du christianisme, mais aussi d'une législation contraignant à l'adoption de la religion catholique, comme en témoignent les capitulaires saxons, qui laissent aux vaincus cette seule alternative : la conversion ou la mort. »<sup>96</sup> Il fait, dans la suite de son œuvre, le même cheminement que Tyerman, mentionnant que le combat contre les païens et la défense de l'Église ont permis aux Ottoniens de se maintenir au pouvoir et de justifier les guerres contre leurs voisins : « Le prestige d'Otton Ier lui vient d'abord de sa victoire décisive sur les païens hongrois au Lechfeld, en 955, puis sur les Slaves. Mais désormais ces guerres ne sont plus seulement défensives. L'empire ottonien commence sa propre "dilatation" vers l'est, et l'aspect

---

<sup>94</sup> *Ibid.* p. 684.

<sup>95</sup> Jean Flori, *La Guerre sainte : la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier, 2001, p. 30.

<sup>96</sup> *Ibid.* p. 32.

missionnaire des conquêtes revient à l'honneur : la conquête est l'occasion de mettre en place, après l'armée des guerriers, celle des missionnaires prêchant et convertissant les païens à la "vraie foi" ». <sup>97</sup> Cette légitimité de la guerre contre les païens n'a fait que se renforcer au cours du temps selon l'historien. Il y eut une sacralisation de plus en plus importante de la guerre, notamment par le biais d'une diabolisation de l'ennemi. Les païens étaient qualifiés de barbares et de sauvages parce qu'ils pillaient et massacraient. Si cette vision pouvait simplement servir à mobiliser la chrétienté contre un ennemi commun, ce n'est toutefois pas le point de vue défendu par l'historien : « On peut se demander, cependant, si l'évocation de la sauvagerie du comportement adverse est seulement destinée à mobiliser davantage contre l'ennemi, comme dans tout conflit, ou bien si cette sauvagerie n'est pas réelle, ou du moins admise comme telle, par le seul fait qu'il s'agit de païens. » <sup>98</sup> L'hypothèse avancée, particulièrement intéressante, n'est pas exploitée par Flori.

Dans le même ordre d'idées, il est possible de citer rapidement le travail de Sylvain Gouguenheim sur les Chevaliers teutoniques. Pour lui, les sources traitant des païens ne représentent qu'en de rares cas une réalité historique et ne peuvent servir à réaliser une étude portant sur l'histoire des croisades ou des représentations des païens. <sup>99</sup> Fonnesberg-Schmidt, pour sa part, étudie le rôle de la papauté dans les croisades. Pour la papauté, les païens étaient ceux qui résistaient à l'avancée de l'Église, massacraient les populations, désacralisaient les espaces religieux, pillaient les villages, brûlaient les bâtiments chrétiens et martyrisaient les croyants. <sup>100</sup> Dans son étude, il s'intéresse ainsi aux païens de manière superficielle, soulignant qu'ils étaient utilisés par les chrétiens pour justifier les relations entre les deux peuples. Pour Guenée, il y a une tendance « propagandiste » dans certains écrits médiévaux. S'inscrivant dans une tradition de *topoi*, les écrits devaient avant tout servir à dépeindre l'ennemi comme un suppôt de Satan, la cible à abattre. Cette volonté de « propagande » est particulièrement présente dans le cas des croisades : certains auteurs médiévaux n'hésitèrent pas à réinterpréter le passé, voir à l'inventer. <sup>101</sup> Toutefois,

---

<sup>97</sup> *Ibid.* p. 54-55.

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 230.

<sup>99</sup> Sylvain Gouguenheim, *Les Chevaliers teutoniques*, Paris, Tallandier, 2007, p. 151-155.

<sup>100</sup> Iben Fonnesberg-Schmidt, *The Popes and the Baltic Crusades, 1147-1254*, Boston, Brill, 2007, p. 9, 33, 37, 59, 151, 164.

<sup>101</sup> Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980, p. 332-351.

l'historien ne lie pas nécessairement cette pratique médiévale à la représentation du paganisme, restant plutôt dans un cadre théorique. Dans cette optique, nous pouvons faire un dernier appel à Tyerman qui démontre dans un article que, contrairement à ce qui avait lieu en Terre sainte, la « propagande » contre les païens était importante dans la Baltique, où aucune reprise de lieu saint ne pouvait se faire. Comme les chrétiens ne pouvaient pas attaquer le païen en raison de son culte, selon la théorie de la guerre juste, les autorités chrétiennes se mirent à le décrire comme traître, fourbe, apostat, ennemi du Christ, justifiant ainsi le recours à la force. Les atrocités païennes étaient montées en épingle, justifiant l'importance de la vengeance exercée.<sup>102</sup>

En somme, l'historiographie liée aux croisades fait surtout du païen un ennemi à abattre, l'adversaire parfait du croisé. Alors qu'une longue tradition de guerres entre chrétiens et païens existait au sein de la chrétienté, particulièrement dans le monde germanique, il ne semble pas y avoir eu, selon cette perspective historiographique, de réelle volonté de dépeindre l'ennemi païen sous un jour sombre afin de légitimer les entreprises violentes menées contre lui. Le païen était avant tout dénoncé pour ses actions et la destruction qu'il semait au sein de la chrétienté. C'est le point principal repris par les historiens, qui insistent peu sur l'utilisation de la violence par les chrétiens.

### **3.3. Vers une histoire du paganisme**

Ainsi, le paganisme est peu touché par les courants historiographiques analysés jusqu'à présent. Il est donc justifié de se demander si les historiens se sont réellement intéressés à cet ensemble de cultes ou à sa représentation. Il existe un courant historiographique portant directement sur le paganisme. Cela dit, les études le composant sont limitées quantitativement et qualitativement. La recherche répertorie de multiples connaissances sur le paganisme provenant de sources variées : archéologiques, textuelles, iconographiques, folkloriques. Pour les tenants de l'histoire païenne, c'est le croisement de

---

<sup>102</sup> Christopher Tyerman, « Henry of Livonia and the Ideology of Crusading » dans Marek Tamm, Linda Kaljundi et Carsten Selch Jensen (dir.), *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*, Aldershot, Ashgate, 2011, p. 37-41.

différents types de sources qui permet de faire une étude des cultes, de la mythologie et de la cosmogonie païenne.<sup>103</sup>

Pour certains historiens, dont Weiss, il est en effet possible de retracer les grands héros mythiques, les dieux ainsi que les esprits vénérés par les païens par le biais de différentes sources, majoritairement chrétiennes. Pour lui, les écrits chrétiens révèlent les noms des divinités et personnages légendaires.<sup>104</sup> Cependant, une telle utilisation des sources comme reflet de la réalité païenne ne peut manquer de soulever des questionnements. Le courant historiographique traitant du paganisme est traversé de débats concernant à la fois la méthodologie employée et les sources étudiées. Un des plus gros problèmes méthodologiques rencontrés est la tendance à vouloir lier des peuples séparés par des siècles, voire des millénaires d'histoire. Les peuples germaniques constituent sans doute le meilleur exemple de cette tendance. Les peuples germaniques de l'Antiquité sont parfois associés aux populations saxonnes ou scandinaves du Moyen Âge, que ce soit au niveau culturel ou mythologique, bien qu'un millénaire les sépare.<sup>105</sup> Ainsi, de grandes théories sont développées autour de l'origine des peuples, permettant selon certains historiens de réaliser des parallèles. L'une des théories les plus importantes est la *germanische Altertumskunde* :

This theory of the origins of ethnic groups (ethnogenesis) centres on the concept of a binding core of tradition (*Traditionskern*), either embodied in an aristocratic elite which “bears” the group’s identity-giving traditions or transmitted by less tangible “ethnic discourses”. The theory is essentially philological (in the original sense of the word) but framed with reference to contemporary thought in the social sciences. *Traditionskern* theory posits the replication of group identity through the subscription by members to a mythic narrative of the group’s past

---

<sup>103</sup> Comme critique de ce courant, voir Christiane Veyrard-Cosme, « Le paganisme dans l'œuvre d'Alcuin », dans Mary Lionel et Michel Sot (dir.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, pp. 127-153.

<sup>104</sup> Anselm Weiss, « Mythologie und Religiosität der Alten Liven ». *Gli inizi del cristianesimo in Livonia-Lettonia*, Vatica, Michele Maccarone, 1989, pp. 81-96.

<sup>105</sup> Andrew Gillett, « Introduction: Ethnicity, History and Methodology », dans Andrew Gillett (dir.), *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnhout, Brepols, 2002, p. 1-18.

(the “core of tradition”) focused on the divine descent of its rulers.<sup>106</sup>

L’*Altertumskunde* est cependant remise en question par une approche culturelle de l’histoire, développée autour de preuves archéologiques. La présence de zones cohérentes dans lesquelles on retrouve du matériel homogène démontrerait l’existence d’un groupe ethnique historique. L’expansion de ce groupe, tout comme sa contraction, pourrait être observée par l’étude de la culture matérielle, suivant le même mouvement. Ainsi, il deviendrait possible d’étudier les populations n’ayant pas possédé de système d’écriture.<sup>107</sup>

Dans les deux cas toutefois, il y a un danger de retour à certaines volontés apparues dès les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Il y avait alors un désir, particulièrement au sein de pays germaniques et nordiques, de créer des alternatives à la Renaissance et à l’Empire romain, au retour à l’Antiquité glorieuse du pourtour de la Méditerranée. Ainsi, ces contrées, par l’entremise d’historiens, n’ont pas hésité à créer un passé germanique alternatif, s’étendant depuis l’Antiquité jusqu’à l’époque moderne, où des auteurs comme Tacite (v.54-v.120) ou Jordanès (VI<sup>e</sup> s.) sont considérés comme des figures d’autorité. Des parallèles ont été tracés entre leurs récits et ceux des temps modernes et contemporains.<sup>108</sup>

Dans cette optique, Dierkens voit une continuité entre paganisme et christianisme dans la découverte d’églises et de lieux censés être des temples païens dans des territoires de mission, parce que les églises chrétiennes auraient été construites aux mêmes endroits que les sanctuaires païens. Pour lui, les temples et les idoles ne furent pas tous détruits par les chrétiens, mais parfois simplement transformés, abandonnés ou convertis en carrière de pierres. Il serait donc encore possible de retrouver des vestiges du paganisme ancien.<sup>109</sup> Certains symboles païens auraient survécu au sein du christianisme, vidés de leur sens religieux, pour devenir des signes sans connotation culturelle. Il évoque à cet égard le cas du serpent.<sup>110</sup> Pourtant, le serpent est un animal bien présent dans la religion chrétienne ; il est l’incarnation du Diable qui tente Ève et l’encourage à commettre le péché originel. Aussi, pour Dierkens, les rites mortuaires et les tombes ne furent que tardivement fixés,

---

<sup>106</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>107</sup> *Ibid.* p. 4.

<sup>108</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>109</sup> Alain Dierkens, « The Evidence of Archeology », dans Ludo J. R. Milis et *al.* (dir.), *The Pagan Middle Ages*, Woodbridge, The Boydell Press, 1997 (1991), p. 41-42.

<sup>110</sup> *Ibid.* p. 50.

soit au plus tôt au VIII<sup>e</sup> siècle. L'orientation des tombes, la présence de crémation et d'inhumation ou d'offrandes mortuaires ne démontreraient pas des différences religieuses.<sup>111</sup> Ainsi, l'étude de cet auteur, qui s'attarde particulièrement aux vestiges archéologiques, présente le défaut important de ne pas mettre en contexte les sources retrouvées et de ne pas les lier aux écrits chrétiens. La conservation de vestiges païens au sein de certaines églises, bien qu'étant sans doute une réalité dans certains cas, est une composante de l'évangélisation pacifique telle qu'encouragée par Grégoire le Grand (v. 540-604).

Pour sa part, Orosz considère que les sources légendaires renferment diverses informations relatives aux païens. Pour appuyer son propos, il cite l'*Edda*, un texte poétique scandinave datant du XIII<sup>e</sup> siècle qui permettrait, grâce à des légendes, des poèmes et des histoires, d'en savoir plus sur ce qu'était la réalité des cultes païens. Toutefois, son étude répète essentiellement ce que l'on retrouve dans les sources chrétiennes, sans nuances critiques ni mises en contexte. Ainsi, pour lui, les Germaniques avaient un lien particulier avec la nature, ne construisaient pas de temples, comprenaient les phénomènes naturels de manière religieuse et avaient une religion polythéiste fondée sur des dieux anthropoïdes dont le plus connu est Wodan.<sup>112</sup> Cette absence de nuances critiques rend difficile toute acceptation des propos avancés par l'auteur, puisque pour lui, il s'agit de faits et non de représentations ou d'hypothèses.

Dans une optique similaire, Jouet, s'intéressant à la religion des anciens Baltes, prend le contenu des textes chrétiens pour une vérité historique sans questionner les informations contenues dans les sources. Ainsi, il considère qu'à la veille des croisades, la Prusse était un territoire riche et prospère, où la guerre était fréquente entre les rois et les clans, mais où un seul chef religieux régnait : « Nous avons là le modèle de ce que devait être l'organisation coutumière des peuples baltes : à l'intérieur d'un "cercle d'appartenance" très lâche, la nation caractérisée par sa langue, une religion commune et des sanctuaires religieux supra-tribaux (Romow en Nadrovie), la tribu se reconnaît dans un seul souverain et chef de guerre, tandis que le village et la famille fournissent les cellules

---

<sup>111</sup> *Ibid.* p. 43.

<sup>112</sup> György Orosz, « „Stufen-Oder Schrittweise, Nicht Sprungweise" der Heidnisch-Christliche Religiöse Synkretismus bei den Festlandgermanen als Folgeerscheinung der Elastischen Christlichen Missionsstrategie », *Acta Ethnographica Hungarica*, No. 53 (décembre 2008), p. 412.

sociales de base. »<sup>113</sup> Que ce soit sur le plan de cette structure politique ou de la mythologie et de la religion des païens, l'auteur considère les récits chrétiens comme fiables : « Dans les écrits des premiers évangélisateurs, nous trouvons des bribes de mythes, les éléments dispersés d'une théologie, des noms divins, des relations de faits rituels en assez grand nombre. Le christianisme des auteurs, le plus souvent allemand, ne fausse pas leurs descriptions. Leur attitude est celle de missionnaires, mais aussi d'hommes de guerre au contact direct de l'ennemi qui ont noté avec étonnement, voire une certaine curiosité pour le monde étrange des "Sarrasins du Nord", des pratiques religieuses pour eux aberrantes. »<sup>114</sup> Pour lui, la mauvaise interprétation des anciens rituels ne change rien au fait que les rapports missionnaires sont aussi fiables que les écrits des premiers voyageurs à s'être présentés dans la région ou que ceux des chroniqueurs militaires.<sup>115</sup> Cette absence d'esprit critique, de volonté de retracer l'histoire des sources afin d'en comprendre le sens réel et de voir que ce qui y est rapporté ne représente pas nécessairement la réalité sont des faiblesses de cette étude.

Devant ces obstacles historiographiques, certains historiens s'intéressant au paganisme veulent avant tout souligner la difficulté de l'étude de ces anciens cultes. Dans cette optique, Couser explique qu'en Bavière, il n'y a aucune mention de paganisme mis à part quelques citations provenant de sources carolingiennes. Il en conclut que les païens de cette région furent inventés, tout comme le culte qu'ils auraient pratiqué. S'appuyant sur Wood, il affirme que les hagiographies concernant la région montrent plus l'agenda missionnaire de l'Église que ce qui se déroulait réellement sur le terrain. Il serait donc plutôt question de craintes envers le paganisme et ses démons que de preuves réelles de son existence.<sup>116</sup> Il faut le souligner, la définition du paganisme demeure complexe. Il est même difficile pour les historiens de s'accorder sur le sens à donner à ce mot et, surtout, sur la définition que les médiévaux lui conféraient.<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup> Philippe Jouet, *Religion et mythologie des Baltes : une tradition indo-européenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 35.

<sup>114</sup> *Ibid.* p. 51.

<sup>115</sup> *Ibid.* p. 51-52.

<sup>116</sup> Jonathan Couser, « Inventing Paganism in eight-century Bavaria » *Early Medieval Europe*, Vol. 18, No. 1 (2010), p. 26-27.

<sup>117</sup> Pour plus de détails, voir la section sur le cadre conceptuel ainsi que Prudence Jones et Nigel Pennick, *op. cit.* p. 1-2.



Bien qu'il y ait un intérêt envers le paganisme, les études sur le sujet manquent souvent de distance et sont peu critiques vis-à-vis des sources. Les rapports des missionnaires ou des chroniqueurs, tous chrétiens, sont considérés comme représentant la réalité. Par conséquent, les études développées dans ce courant historiographique ne doivent pas être prises en exemple dans la présente recherche, la méthodologie développée n'étant pas suffisamment critique pour permettre une compréhension du paganisme ou de sa perception par les chrétiens. *A contrario*, il est nécessaire de citer comme exception l'historiographie germanophone qui s'intéresse à la représentation du paganisme plutôt qu'à sa réalité. En effet, bien en avance sur les historiens anglophones ou francophones, les historiens germanophones semblent s'être intéressés à la contextualisation des sources et à l'impact de leur contexte d'écriture sur leur représentation du paganisme. Nous pouvons à cet égard citer Mohr, Kahl ou Brauer,<sup>118</sup> dont les études seront beaucoup sollicitées dans la présente recherche.

### 3.4. L'histoire culturelle

Dans une optique méthodologique, l'histoire culturelle doit être considérée. Pour Sirinelli, cité par Rioux, elle se définit comme suit :

L'histoire culturelle est celle qui s'assigne l'étude des formes de représentation du monde au sein d'un groupe humain dont la nature peut varier- nationale ou régionale, sociale ou politique -, et qui en analyse la gestation, l'expression et la transmission. Comment les groupes humains représentent-ils et se représentent-ils le monde qui les entoure ? Un monde figuré ou sublimé – par les arts plastiques ou la littérature -, mais aussi un monde codifié – les valeurs, la place du travail et du loisir, la relation à

---

<sup>118</sup> Andres Mohr, *Das Wissen über die Anderen. Zur Darstellung fremder Völker in den fränkischen Quellen der Karolingerzeit*. New York, Berlin, München, Waxmann, 2005, 349 p. Hans-Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*, Leiden, Brill, 2011, 1009 p. Michael Brauer, *Die Entdeckung des „Heidentums in Preußen. Die Prußen in den Reformdiskursen des Spätmittelalters und der Reformation*, Akademie Verlag, Berlin, 2011, 339 p.

autrui-, contourné – le divertissement -, pensé- par les grandes constructions intellectuelles -, expliqué – par la science – et partiellement maîtrisé – par les techniques -, doté d'un sens – par les croyances et les systèmes religieux ou profanes, voire les mythes –, un mode légué, enfin, par les transmissions dues au milieu, à l'éducation, à l'instruction.<sup>119</sup>

Ainsi, cette définition inscrit la perspective germanique, à savoir l'histoire de la représentation de l'Autre – ici, le païen – dans l'optique d'une histoire culturelle. Cependant, comme le souligne Croix, il est impossible aujourd'hui de proposer une seule définition de l'histoire culturelle en raison de sa grande diversité d'approches méthodologiques. Toute histoire serait partiellement culturelle. Selon Croix, les historiens du culturel doivent tenter de faire une histoire globale, liant l'objet de leur recherche à une mise en contexte importante, ce qui est une difficulté et une limite du genre historiographique.<sup>120</sup> De plus, les historiens culturels essaient de se distancier d'une histoire des mentalités, jugée réductrice, et ainsi définie par Mandrou en 1968 : « L'histoire des mentalités se donne pour objectif la reconstitution des comportements, des expressions et des silences qui traduisent les conceptions du monde et les sensibilités collectives ; représentations et images, mythes et valeurs reconnues ou subies par les groupes ou par la société globale, et qui constituent les contenus des psychologies collectives, fournissent les éléments fondamentaux de cette recherche. »<sup>121</sup> Ces définitions et mises en garde doivent être gardées à l'esprit dans le cadre de la présente étude. La mise en contexte des sources et des faits traités est primordiale, mais ne peut être globale en raison du grand nombre d'éléments qu'il faudrait y inclure.

Pour certains historiens, le Moyen Âge n'est pas une période au cours de laquelle les auteurs ont voulu transmettre une histoire des cultures internes et externes à la chrétienté. Pourtant, ces cultures sont communiquées par l'ensemble des écrits des

---

<sup>119</sup> Jean-Pierre Rioux, « Introduction. Un domaine et un regard », dans Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli (dir.), *Pour une histoire culturelle*, Édition du Seuil, Paris, 1997, p. 16.

<sup>120</sup> Alain Croix, « Marx, la chaisière et le petit vélo », dans Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli (dir.), *Pour une histoire culturelle*, Édition du Seuil, Paris, 1997, p. 63-65.

<sup>121</sup> Philippe Poirrier, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 47.

chroniqueurs et des missionnaires. De fait, les médiévistes peuvent percevoir cette communication selon trois modes particuliers : les productions culturelles, l'Église et ses enseignements, les pratiques et les modes d'appropriations culturelles dans les différents groupes sociaux, dans une perspective anthropologique et d'histoire des mentalités.<sup>122</sup> Pour cette époque, et plus particulièrement en Occident, la culture était presque totalement prise en charge par l'Église, à l'exception du judaïsme : « Mais attention : l'Église médiévale ne peut être perçue comme une entité ou une instance extérieure aux sociétés et aux cultures qui la portent. Il peut être nécessaire d'isoler méthodologiquement une culture cléricale et une culture laïque, mais elles sont toujours étroitement imbriquées dans une culture globale qui, dans nos catégories d'Occidentaux de la fin du XXe siècle, est religieuse. Or le religieux n'est pas plus pensé par les hommes du Moyen Âge que ne l'est le culturel, comme nous venons de le montrer. »<sup>123</sup> Selon Cabantous, histoire et religion sont intimement liées dans la pensée médiévale chrétienne, puisque la religion représentait à la fois une mémoire et une actualisation de cette dernière par un récit s'inscrivant dans une tradition religieuse.<sup>124</sup> Une des difficultés majeures de l'étude des textes médiévaux provient de la distance entre les historiens et les écrits analysés, que cela soit au niveau temporel ou conceptuel. Il y a en effet une forte tendance à projeter des cadres mentaux et culturels actuels dans les sources, afin d'y trouver des similitudes avec notre époque.<sup>125</sup> Tout en utilisant l'appareil critique historique, il faut au contraire se projeter dans l'époque médiévale, tenir compte du commanditaire du texte, du contexte général et particulier dans lesquels la source fut rédigée, afin d'en considérer les retombées. Dès lors, l'historien se trouve plongé dans un monde où se côtoient cultures chrétienne et antique, toutes deux préservées et transmises par le biais de la langue latine et au travers duquel seule l'élite laissa une trace.<sup>126</sup>

Dans cette perspective, l'histoire culturelle exige une souplesse dans la critique des sources. Comme il est admis que la vérité a été déformée par ceux qui ont écrit l'histoire,

---

<sup>122</sup> Michel Sot, Anita Guerreau-Jalabert et Jean-Patrice Boudet, « L'étrangeté médiévale », dans Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli (dir.), *Pour une histoire culturelle*, Édition du Seuil, Paris, 1997, p. 169.

<sup>123</sup> *Ibid.* p. 171.

<sup>124</sup><sup>124</sup> Alain Cabantous, « Le vent souffle où il veut », dans Jean Delumeau (dir.), *L'historien et la foi*, Paris, Fayard, 1996, p. 28.

<sup>125</sup> Michel Sot, Anita Guerreau-Jalabert et Jean-Patrice Boudet, *loc. cit.* p. 172.

<sup>126</sup> *Ibid.* p. 178-179.

certains pourraient être tentés de considérer certains textes médiévaux comme de simples fictions, les mettant de côté. Cependant, malgré leurs biais, ces écrits demeurent des témoins d'idées et de mentalités du Moyen Âge.<sup>127</sup> Par conséquent, si ces sources ne représentent pas la réalité d'une époque, elles dépeignent la perception de certains membres de l'élite. Il demeure donc difficile de faire une histoire factuelle du Moyen Âge ou de ses cultures si l'historien se refuse à le faire dans une perspective d'histoire des représentations. La conceptualisation de l'Autre fut importante, puisqu'il devait être caractérisé comme opposé au groupe d'appartenance, le « Nous ».<sup>128</sup> Comme le souligne Poirrier : « Tout groupe social – voire toute société globale – admet pour vivre un certain nombre de représentations de la nature, de la vie et des rapports humains, de Dieu (ou des dieux). »<sup>129</sup>

Au final, l'objet d'étude de l'histoire culturelle est la production symbolique d'un groupe, plus particulièrement de ses discours. Pour comprendre le sens culturel d'une époque, il faut chercher à s'y projeter selon la perspective de l'auteur de l'œuvre analysée. Cela permet de comprendre ce qu'il voulait transmettre au travers d'elle : « Pour la comprendre, il faut donc la rapporter au projet de son auteur. Le lecteur, le spectateur ou l'auditeur accède à une telle compréhension quand il réussit à introjeter, pour ainsi dire, dans soi-même les traits de la personnalité de l'auteur qui s'expriment dans son œuvre, à s'élever de la sorte à sa hauteur dans la mesure du possible et à recréer en soi-même le projet qui était le sien. Une telle méthode d'étude de la culture, la seule valable, reçoit le nom d'herméneutique. »<sup>130</sup> Cette forme d'histoire penche aussi vers une histoire des représentations, bien que ces dernières ne soient pas nécessairement celles de l'ensemble d'un groupe. En effet, comme le rappelle Duby, la culture n'est jamais uniforme au sein d'une société puisqu'elle se décompose en différents milieux culturels, parfois antagonistes, avec chacun leurs héritages.<sup>131</sup> Dans cette perspective, l'historien s'intéressant au paganisme et à ses représentations doit garder plusieurs des enseignements

<sup>127</sup> Pierre Riché, « L'historien du Moyen Âge et la foi chrétienne », dans Jean Delumeau, *L'historien de la foi*, Paris, Fayard, 1996, p. 301.

<sup>128</sup> Sebastian Brather, « Ethnic Identities as Constructions of Archeology: the Case of the Alamani » dans Andrew Gillett (dir.), *On barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 150.

<sup>129</sup> Philippe Poirrier, *op. cit.* p. 48.

<sup>130</sup> Krysztof Pomian, « Histoire culturelle, histoire des sémiophores », dans Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli (dir.), *Pour une histoire culturelle*, Édition du Seuil, Paris, 1997, p. 91.

<sup>131</sup> Georges Duby, « L'histoire culturelle », dans Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli (dir.), *Pour une histoire culturelle*, Édition du Seuil, Paris, 1997, p. 431.

de l'histoire culturelle à l'esprit : référence au contexte, tentative de comprendre la volonté de l'auteur, abandon de certaines catégories actuelles, non-prétention à une vision culturelle universelle.

### 3.5. L'histoire des représentations

L'étude des représentations demeure d'une importance cruciale dans le cadre de recherches portant sur des populations n'ayant pas possédé de système d'écriture et qui, par conséquent, ne sont connues que par l'intermédiaire de leurs contacts et de leurs ennemis. Ainsi, l'histoire des représentations repose sur le fait qu'une grande partie des informations contenues dans les sources provient de traditions littéraires et, parfois, d'inventions de la part des auteurs. Ceci est particulièrement vrai en ce qui concerne les époques antique et médiévale. Il ne peut être admis que ces écrits, provenant majoritairement de gens externes aux peuples décrits, puissent représenter la réalité de ces populations et de leur identité. Il faut plutôt y voir des représentations en fonction de certains objectifs et de certaines volontés des auteurs des textes.<sup>132</sup> Pour Goffart, quand certains auteurs de l'époque médiévale ou antique traitent des Germains ou des Slaves, il ne faut en aucun temps considérer qu'il était question d'un peuple unique, homogène et ayant une seule origine géographique.<sup>133</sup> Que cela soit au niveau ethnique ou religieux, tous ceux qui étaient considérés comme autres, comme les barbares de l'époque grecque, étaient toujours analysés au travers d'un filtre culturel imposé par la société ayant produit un écrit à leur sujet : Grecs, Romains, chrétiens, etc.<sup>134</sup> Se basant sur l'époque romaine, Kulikowski souligne que le filtre était généralement connu de l'ensemble d'une société, permettant l'acceptation d'une représentation de l'Autre :

Our sources saw the barbarians as ethnic communities of descent and we can be sure that a lot of late Romans thought they knew a barbarian when they saw one: anti-barbarian pogroms were only possible because of that belief. On the other hand, our sources were not

<sup>132</sup> Walter Goffart, « Does the Distant Past impinge on the Invasion Age Germans », dans Andrew Gillett, *On Barbarian Identity. Critical approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 23.

<sup>133</sup> *Ibid.* p. 26.

<sup>134</sup> Michael Kulikowski, « Nation versus Army: A Necessary Constrats? », dans Andrew Gillett, *On Barbarian Identity. Critical approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 70-71.

much interested in what ethnicity meant, or how it was manifested, or what precisely they were thinking about when they used ethnic language. Under such circumstances, our attempt to create a technical vocabulary from the resolutely non-technical usages of the past is an exercise in futility.<sup>135</sup>

L'idée selon laquelle l'histoire se construit par le biais de représentations ouvre un nouveau champ historique, soit la perception de l'altérité. Il y a donc cette réitération du besoin de comprendre les auteurs des sources, de se mettre dans leur mode de pensée et de construction de l'altérité afin de comprendre leur vision du monde.<sup>136</sup> Néanmoins, pour Chartier, il semble possible de comprendre la pensée d'une grande part de la société. Par la mise en contexte des sources étudiées, il serait possible de tendre vers un entendement de la psychologie collective d'une société.<sup>137</sup> Cette théorie s'inspire d'une méthodologie expliquée par Carl Schorske, selon laquelle toute œuvre analysée par l'historien se doit de s'inscrire dans deux registres : « L'histoire cherche à situer et à interpréter l'œuvre dans le temps et à l'inscrire à la croisée de deux lignes de force : l'une verticale, diachronique, par laquelle il relie un texte ou un système de pensée à tout ce qui les a précédés dans une même branche d'activité culturelle – peinture, politique, etc. –, l'autre, l'horizontale, synchronique, par laquelle l'historien établit une relation entre le contenu de l'objet intellectuel et ce qui se fait dans d'autres domaines à la même époque. »<sup>138</sup> D'une importance capitale dans l'étude de civilisations ne possédant pas de tradition écrite, cette ligne de pensée s'inscrit directement dans toute analyse de la représentation des païens. Il est en effet nécessaire de pouvoir inscrire l'image du païen au sein de ces deux lignes de force afin de comprendre les caractéristiques globales des païens non pas telles qu'elles étaient, mais bien telles qu'elles étaient imaginées par les auteurs chrétiens. Il y a ainsi toujours une idée derrière la perception de l'altérité, des représentations symboliques, influencées par des facteurs externes et internes qui fixent des *topoi* reconnus des autorités

---

<sup>135</sup> *Ibid.* p. 83.

<sup>136</sup> Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et incertitudes*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 37.

<sup>137</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>138</sup> *Ibid.* p. 70.

de l'époque. Si ces autorités peuvent saisir une réalité, ils peuvent aussi imposer leur vision et leur représentation du monde à leurs contemporains par le biais de l'écriture.<sup>139</sup>

Ainsi, la méthodologie développée par ce genre historique, soit de garder en tout temps une distance critique avec les sources, doit demeurer à l'esprit pour toute histoire du paganisme ou de son image dans les écrits chrétiens.

#### 4. Cadre méthodologique

G L'historiographie précédemment analysée tend à rejeter les témoignages portant sur le paganisme à cause des sources jugées trop subjectives. Par conséquent, le filtre présent dans ces sources n'est pas analysé. En effet, que l'on ait recours à des sources archéologiques ou écrites, d'importants questionnements méthodologiques ont actuellement cours, infirmant certaines études faites il y a encore peu de temps. Dans le cas de l'archéologie, il est affirmé que les sources issues de cette science auxiliaire ne révèlent qu'exceptionnellement des preuves attestant la présence du christianisme ou du paganisme dans une région donnée, contrairement à ce qui était autrefois accepté.<sup>140</sup> L'archéologie funéraire offre un bon exemple. Bien que pendant longtemps il ait été admis que l'inhumation était synonyme de christianisation et que l'incinération indiquait des lieux de sépultures païennes, il semble de plus en plus évident que les processus funéraires étaient mixtes dans les deux sociétés.<sup>141</sup>

De leur côté, les sources écrites posent actuellement deux problèmes majeurs. Dans un premier temps, l'information qui nous est parvenue est limitée, les auteurs antiques et médiévaux n'ayant couché par écrit que leur version des faits ainsi que les informations qu'ils souhaitaient transmettre à la postérité. Cela laisse place à des vides documentaires ou à des déformations documentaires.<sup>142</sup> Ces dernières sont surtout vraies pour les sources datant d'après la christianisation, les historiens soulignant l'importance du filtre chrétien présent dans le traitement de l'information. Le filtre tend à la diabolisation progressive du païen et de sa société.<sup>143</sup> Plusieurs historiens affirment que les sources écrites, telles que

---

<sup>139</sup> *Ibid.* p. 211-212.

<sup>140</sup> Bruno Dumézil, *op. cit.* p. 29.

<sup>141</sup> Alain Dierkens, *loc. cit.* pp. 39-64.

<sup>142</sup> N. J. Higham, *op. cit.* p. 9 et Ramsay MacMullen, *Christianisme et paganisme du VI<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Perrin, 1996, p. 14.

<sup>143</sup> György Orosz, *loc. cit.* p. 420.

les textes hagiographiques, représentent plutôt les objectifs missionnaires que la réalité païenne, comme ce fut le cas de la Bavière.<sup>144</sup> Malgré que ces sources hagiographiques ne représentent sans doute pas une réalité objective, mais plutôt une rhétorique visant à convaincre de la sainteté d'un individu, il demeure qu'elles sont fortement teintées par le filtre chrétien que nous comptons analyser et qu'elles peuvent ainsi renseigner indirectement les historiens sur ce que l'on croyait être le paganisme.<sup>145</sup> De plus, vu la précarité des sources, nous considérons que c'est le croisement des différents types de documents d'une même époque qui peut permettre de nous en apprendre le plus sur ces filtres et sur ce que les chrétiens croyaient être le paganisme médiéval.

Dans notre cadre conceptuel et pour étudier une longue période et une grande variété de peuples, un vaste corpus de sources est traité. Ces sources sont présentées dans le détail dans leur chapitre respectif, et leur mise en contexte est importante pour comprendre la portée de la pensée de l'auteur et des qualificatifs employés pour décrire les païens et le paganisme. Parmi ce large éventail de sources, il faut compter des sources narratives telles les chroniques (*Chronica Slavorum*<sup>146</sup>) ou les gestes (*Gesta Danorum*<sup>147</sup> et *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*<sup>148</sup>). Il faut aussi relever des sources épistolaires, telles les correspondances entretenues par Alcuin avec la cour carolingienne et d'autres monarques, évêques ou moines de son époque, mais aussi de nombreuses missives pontificales. Enfin, les sources judiciaires, telles les deux capitulaires concernant les Saxons émis à l'époque carolingienne, ou le traité de paix de Christbourg signé en 1249 entre les Teutoniques et les apostats de Prusse, sont examinées.

La méthodologie actuellement employée dans l'étude de ces sources a tendance à produire des études s'étendant sur une très longue période, plus étendue que celle de cette recherche. Si cette tendance permet de faire des parallèles intéressants, cela porte parfois

<sup>144</sup> Jonathan Couser, *loc. cit.* p. 26-27.

<sup>145</sup> Christiane Veyrard-Cosme, *loc. cit.* p. 127-153.

<sup>146</sup> Helmold de Bosau, *Helmoldi Presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum*, MGH, SRG in us. schol. Bd.32. Nous ferons ensuite référence à cette source sous Helmold de Bosau, *op. cit.*

<sup>147</sup> Saxo Grammaticus, *Gesta danorum/The history of the Danes*, éd. Karsten Friis Jensen, trad. Peter Fisher, Oxford, Oxford University Press, 2 vol. Nous ferons ensuite référence à cette source sous Saxo Grammaticus, *op. cit.*

<sup>148</sup> Adam de Brême, *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, MGH, SRG in us. schol. Bd. 2. Nous ferons par la suite référence à cette source sous Adam de Brême, *op. cit.*



aussi les historiens à faire des extrapolations entre les peuples ou entre les sources de l'Antiquité et de l'époque médiévale. C'est le cas des Germains antiques et médiévaux. Pour les décrire, certains historiens font référence à Tacite, considéré comme une figure d'autorité pour les deux époques.<sup>149</sup> Une telle tendance existe aussi dans certaines études portant sur les peuples slaves, comme dans celle de Rybakov. Ce dernier tente en effet de tracer une continuité entre les paganismes préhistoriques et médiévaux en recourant à des postulats de déterminisme économique chers à son obédience marxiste-léniniste avouée.<sup>150</sup>

Si certains points de la méthodologie actuelle en histoire du paganisme peuvent être conservés, nous voulons nous inscrire dans une perspective d'histoire culturelle et d'histoire des représentations. Selon Schorske, cité par Poirrier, l'historien travaillant sur la culture ne possède pas nécessairement une méthodologie systématique qui lui soit propre. Cependant, son travail doit s'inscrire dans une double dimension. D'une part, l'œuvre médiévale analysée doit s'inscrire dans un système de pensée et de référents passés. D'autre part, elle doit être mise en relation, comme objet intellectuel, avec d'autres textes ou objets similaires produits à la même époque.<sup>151</sup>

Dans cette perspective, nous allons procéder à une analyse qualitative des termes employés pour traiter des païens et les décrire, tout comme leurs rites. Cette analyse qualitative du vocabulaire suppose que nous relevions de nombreux passages ayant trait à la culture, aux cultes ou à la société païenne de manière générale, mais aussi, aux relations que les païens entretenaient avec la chrétienté. Ces différents extraits de source sont ensuite regroupés, suivant un schéma répétitif entre les différentes populations et époques étudiées, à savoir : la description des rites et rituels païens, l'aspect violent lié aux païens, leur fourberie, l'impiété et la profanation païenne et enfin, les autres caractéristiques mineures apparaissant chez certains auteurs traitant du paganisme.

---

<sup>149</sup> Edina Bozoky, « Paganisme et culte des reliques : le topos du sang vivifiant la végétation », dans Carlos Steel et al. (dir.), *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*, Leuven, Leuven University Press, 2012, p. 156 Sur la continuation de l'importance du sang dans le culte païen, puis chrétien. « Thème mythologique antique, le sang transformé en plante, ou revitalisant la végétation, devient ainsi au Moyen Âge une des preuves d'authenticité de la sainteté. » Ken Dowden, *op. cit.* p. 17 Il mentionne cette habitude que l'on a souvent, mais qui est remise en question. Pourtant en p. 233 il cite Tacite pour parler des Germaniques.

<sup>150</sup> Boris Alexkandrovich Rybakov, *op. cit.* 408 p.

<sup>151</sup> Philippe Poirrier, *op. cit.* p. 16.

Une fois ces différentes données collectées, il est possible d'effectuer l'étude de chacune des populations, de relever les caractéristiques qui leur étaient associées. Ce n'est qu'en conclusion que nous allons comparer les différentes informations trouvées pour l'ensemble des périodes. C'est alors que nous discutons des similitudes et des différences entre ces divers peuples, entre les variables des descriptions des auteurs chrétiens dans le temps et en fonction des populations rencontrées. C'est seulement à ce moment que nous sommes en mesure de répondre à nos objectifs de recherche. Nous allons avoir ainsi une bonne vision de ce qu'était le paganisme dans l'imaginaire chrétien médiéval, et comment il évolua. Nous pouvons alors chercher à établir s'il y eut évolution ou stagnation de la perception du païen et du paganisme, si l'imaginaire chrétien resta fixe dans le temps ou s'il évolua. De plus, alors que nous aurons, pour la conclusion de chacune de nos périodes, comparé les informations relatives aux auteurs, nous allons voir si des voix s'élevèrent contre une description que nous avons cru monolithique du paganisme par les auteurs chrétiens. Dans la lignée de Künzel, nous nous penchons sur la vision des auteurs dans notre étude comparative : « La critique historique adaptée aux besoins de l'histoire des mentalités ne pose pas la question de savoir comment certains faits se sont produits, ni si les témoignages sont exacts. Elle cherche seulement à savoir si certaines représentations, certaines pensées et émotions ont été vécues réellement au cours d'une période donnée et quel est le degré d'exactitude des témoignages sur ces faits psychiques et culturels. »<sup>152</sup>

Néanmoins, il convient de souligner que notre étude comporte certaines limites, tant sur le plan méthodologique que sur celui de ses réalisations. Dans un premier temps, il faut noter les difficultés linguistiques. La majeure partie des sources analysées sont écrites en latin, les rendant accessibles à la lecture et à l'analyse. Certaines sources demeurent toutefois inaccessibles parce qu'elles sont écrites en langue vernaculaires et versifiées, comme *Di Kronike von Pruzinlant* de Nicolaus von Jeroschin, écrite en moyen haut allemand. Ne possédant pas les connaissances nécessaires pour lire cette langue, nous devons nous contenter de la traduction anglaise du texte. Toutefois, il convient de souligner que la version traduite étudiée est aussi critique et qu'elle comporte un certain nombre de notes permettant de bien saisir l'essence originale du texte.

---

<sup>152</sup> Rudi Künzel, *loc. cit.* p. 1059.

Par ailleurs, l'importance du champ géographique et temporel étudié suppose la consultation d'un important corpus. Il est impossible de traiter de l'ensemble des sources faisant mention du paganisme ou des païens pour chaque époque et chaque étendue géographique traitées. Une sélection a été faite, basée sur l'impact que les sources ont eu, sur la proximité de leurs auteurs avec les événements choisis — que cela soit au niveau temporel ou géographique — et sur l'importance que leurs auteurs accordèrent aux conflits entre chrétiens et païens. Ainsi, pour chacun de nos chapitres, trois à cinq sources principales ont été sélectionnées et sont présentées de manière complète et analysées en profondeur. Un nombre variable de sources secondaires qui permettent d'accéder à des informations complémentaires viennent appuyer l'analyse. Un tel choix suppose que nous négligeons certaines sources et par le fait même, certains points de vue qui auraient pu présenter un intérêt pour nos recherches. Par conséquent, nous ne prétendons pas donner un portrait universel du paganisme, mais démontrer quelle a été la perception de certains auteurs clés de chacune des périodes étudiées.

Le choix des peuples et des territoires étudiés dépend aussi d'un choix arbitraire qui peut être soumis à la critique. Nous avons décidé de nous centrer sur le mouvement d'expansion de la chrétienté vers le nord-est de l'Europe. Cette balise a été établie pour éviter un éparpillement de nos recherches et limiter le nombre de sources. Nous avons ainsi écarté certains peuples païens christianisés lors de l'époque médiévale, comme les Avars, convertis par Charlemagne, ou encore les Bohémiens ou les Bulgares.

Nous avons aussi laissé de côté les Scandinaves, les Livoniens, les Estoniens ainsi que les Lituaniens. Dans le cas de la Scandinavie, ce choix s'explique par l'importance du territoire, par la diversité des peuples qui y habitaient ainsi que par le nombre important d'études qui leur sont déjà consacrées. Dans le cas de la Livonie ou de l'Estonie, le rejet de ces territoires s'explique simplement par la précarité des sources les concernant, rendant ainsi toute étude représentative difficile. La Lituanie pour sa part aurait obligé l'ajout d'un chapitre supplémentaire à la présente thèse et la consultation d'une riche historiographie slave demeurant inaccessible.

Enfin, il convient de souligner la difficulté de séparer les questions slaves et wendes. En effet, les Wendes étant eux-mêmes des Slaves, les sources concernant les deux ensembles de populations ne font pas toujours une distinction claire entre elles, rendant

parfois complexe le partage des caractéristiques. Comme il sera possible de le constater dans la suite de cette étude, il arrive que des caractéristiques associées aux Slaves le soient aussi aux Wendes, rendant les parallèles entre ces deux peuples très importants et affaiblissant l'analyse séparée que nous avons choisi de réaliser. Considérant l'importance que ces deux populations ont joué dans le mouvement d'expansion de la chrétienté, que cela soit au moment du déplacement du pouvoir impérial occidental vers l'est ou au moment de l'arrivée des croisades dans cette région de l'Europe, il convenait de les traiter tous les deux.

Le traitement des sources comporte aussi certaines limites géographiques et chronologiques, en d'autres termes, certaines sources sont relativement éloignées temporellement des événements décrits tandis que d'autres présentent des erreurs factuelles. Rappelons que certains auteurs ne fréquentaient pas les régions qu'ils décrivaient ou qu'ils écrivaient plusieurs siècles après la christianisation des peuples païens dont ils font mention. La *Gesta Danorum*, par exemple, fut écrite au XII<sup>e</sup> siècle, mais porte, du moins dans ses neuf premiers livres, sur des événements relevant du passé mythique ou encore, de la période païenne lointaine. Elle traite aussi de la christianisation du Danemark, effectuée au X<sup>e</sup> siècle.

## 5. Division de la recherche

Notre étude est divisée en quatre grandes sections en fonction des peuples étudiés. Dans la première, il est question des guerres menées par Charlemagne contre les Saxons entre 772 et 804. Puis, nous abordons les conflits entre les Ottoniens et les Slaves entre le X<sup>e</sup> et le milieu du XI<sup>e</sup> siècle. Dans un troisième temps, nous traitons la question des Wendes et des croisades qui eurent lieu contre ces derniers entre 1147 et 1185. Enfin sont passées en revue les croisades de Prusse qui se déroulèrent sur l'ensemble du XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'en 1283.

Nous commençons chaque fois par un rappel des bornes chronologiques, puis nous indiquons les principales sources analysées. Nous effectuons ensuite une mise en contexte pour chacune des époques. Enfin, nous analysons nos sources selon les quatre angles présentés précédemment, soit les rites et symboles, la violence, l'hypocrisie et l'impiété.

Enfin, en conclusion de chacune de ces sections, nous soulignons les principaux points à retenir ainsi que les convergences et les divergences dans les récits des différents auteurs.

## Chapitre premier : Charlemagne et les Saxons (772-804)

### 1. Introduction

Afin de commencer cette étude sur la représentation du païen dans les sources latines médiévales, il a été décidé d'analyser le portrait du Saxon à l'époque carolingienne. Les années durant lesquelles se déroula le conflit opposant Charlemagne et ses armées aux Saxons, soit entre 772 et 804, sont plus particulièrement ciblées. Un choix et un examen explicite de documents carolingiens se sont avérés nécessaires pour réaliser nos objectifs.

#### 1.1. L'importance du cas saxon

Les contacts entre les chrétiens et les païens datent de bien avant la conversion forcée des Saxons entre la fin du VIII<sup>e</sup> siècle et le début du IX<sup>e</sup> siècle. Il est donc justifié de se demander pourquoi commencer cette étude avec ce cas particulier et non pas, par exemple, avec les diverses conversions des royaumes barbares, phénomène exploré par certains historiens, dont Bruno Dumézil, Peter Brown ou Richard Fletcher.<sup>153</sup> Ceci s'explique par le fait que, dans notre étude, nous cherchons à couvrir un champ historique possédant une double orientation. Ces directions ne peuvent pas s'appliquer aux sphères missionnaires des premiers siècles d'expansion du christianisme. Les champs géographiques et temporels choisis sont, premièrement, des théâtres de contacts missionnaires entre les chrétiens et les païens et, deuxièmement, des lieux et des périodes où les aspects politiques et militaires jouèrent un rôle déterminant dans ces contacts entre chrétienté et regroupements païens. La jonction de ces dimensions est nécessaire, car nous ne souhaitons pas simplement explorer le champ missionnaire ou les affrontements menant à la soumission partielle des païens dans le but d'obtenir des tributs de leur part. Encore une fois, nous rappelons que nous souhaitons explorer la perception des païens dans des théâtres d'affrontements militaires et missionnaires entre chrétiens et idolâtre. Ainsi, selon les écrits d'Adémar de Chabannes, il est possible de constater que si certains monarques chrétiens avaient déjà affronté les Saxons, à l'instar de Charles Martel qui mena des incursions contre les Saxons, les Alamans, les Suèves et les Bulgares, ces souverains combattirent toujours dans le seul but d'obtenir du butin et un tribut : « Item contra Saxones

---

<sup>153</sup> Bruno Dumézil, *op. cit.*, Peter Brown, *op. cit.* ou Richard Fletcher, *op. cit.*

paganissimos rebellantes, qui Hrenum fluvium consistunt, strenuus vir Carolus hostem commovit Francorum in loco ubi Lippia fluvius Hrenum intrat. Quo transmeato, maximam partem regionis illius prostravit et gentem illam sevissimam tributariam fecit et plures obsides ab eis accepit, sicque victor, opitulante Domino, remeavit ad propria. ».<sup>154</sup> Ce genre d'entreprise se reproduisit sous le règne de ses successeurs jusqu'à ce que Charlemagne prenne le pouvoir et réoriente les politiques frontalières.<sup>155</sup>

Ainsi, Charlemagne fut celui qui manifesta simultanément des intérêts politiques, militaires et religieux envers un territoire ennemi, manifestant la double volonté de soumettre et de convertir une population. Pour toutes ces raisons, les Saxons constituent un premier sujet d'observation pour cette thèse.

## 1.2. Choix de la datation

Rappelons les balises chronologiques imposées à cette section de notre étude, soit la période comprise entre 772 et 804. Bien que les conflits entre les Carolingiens et les Saxons commencèrent avant 772,<sup>156</sup> nous avons choisi comme date initiale de notre thèse l'année 772 puisqu'elle marque de manière significative le début du conflit entre les Carolingiens et leurs voisins frontaliers tant pour les sources que pour l'historiographie actuelle. Selon les *Annales regni Francorum*, c'est en 772 que Charles le Grand, présidant une assemblée royale à Worms, se résolut à porter la guerre contre les Saxons : « Rex vero Karlus congregato apud Wormaciam generali conventu Saxoniam bello adgredi statuit eamque sine mora ingressus ferro et igni cuncta depopulatus Eresburgum castrum cepit idolum, quod Irminsul a Saxonibus vocabatur, evertit. »<sup>157</sup> Cette fois, le but n'était pas d'obtenir une sujétion partielle et un tribut de la part des Saxons, mais plutôt de détruire le paganisme et de soumettre le territoire de Saxe au royaume des Francs. Cette première confrontation d'un conflit qui devait s'étendre sur trente-deux ans se solda par la destruction de l'Irminsul, une idole sacrée et jugée d'une importance capitale dans le culte des Saxons par les écrits chrétiens.<sup>158</sup> La destruction d'un important centre religieux lors

<sup>154</sup> Adémar de Chabannes, « Chonicon », dans P. Bourgain, R. Landes et G. Pon, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevali, CXXIX*, Turnhout, Brepols, 1999, I, 53.

<sup>155</sup> *Ibid.* I, 57 et I, 58 p. 122-134.

<sup>156</sup> Richard Fletcher, *op. cit.* p. 210.

<sup>157</sup> *Annales regni Francorum, op. cit.* p. 33-35.

<sup>158</sup> *Idem.*

de cette attaque souligne l'importance de 772, justifiant le choix de cette date comme début de notre période chronologique.

Quant à la date de 804, elle est vue dans les sources comme l'année de la fin de la guerre entre Charlemagne et les Saxons. En effet, c'est à partir de ce moment qu'il peut être noté dans les écrits que la victoire de Charlemagne était totale et que la Saxe avait été incorporée au domaine franc. D'ailleurs, toujours selon les Annales royales, cette victoire importante se solda par la déportation d'une importante partie de la population saxonne : « Imperator Aquisgrani hiemavit. Aestate autem in Saxoniam ducto exercitu omnes, qui trans Albiam et in Wihmuodi habitabant, Saxones cum mulieribus et infantibus transtulit in Franciam et pagos Transalbianos Abodritis dedit. »<sup>159</sup>. Après la victoire franque, des familles entières furent déportées dans diverses régions de l'Empire carolingien dans le but de mieux assimiler les Saxons récalcitrants, d'éviter de futures rébellions et de maintenir la paix dans un territoire qui avait connu une alternance entre périodes de guerres et trêves fragiles depuis trente-deux ans.<sup>160</sup>

Cependant, si cette période chronologique limite les événements pouvant être analysés, les sources exploitées pour leur part débordent de ce cadre. En effet, il n'existe que peu de documentation écrite entre 772 et 804 traitant directement des guerres ou des contacts entre les Saxons et les Francs carolingiens. Par conséquent, il est nécessaire d'explorer des sources plus tardives, sans toutefois dépasser le IX<sup>e</sup> siècle.

### 1.3. Exposition du plan

#### 1.3.1. Présentation des sources

Pour bien comprendre les traits caractéristiques évoqués en parlant du Saxon, il faut considérer le choix des sources traitées. Ainsi, deux sources législatives ayant pour principal intérêt d'être contemporaines des guerres, soit le *Capitulatio de partibus Saxoniae* de c.785 et le *Capitulare Saxonum* de 797, sont abordées.<sup>161</sup> Ces deux documents renferment les lois que Charlemagne voulut imposer en Saxe à la suite de certaines

---

<sup>159</sup> *Ibid.* p. 118.

<sup>160</sup> *Ibid.* p. 86.

<sup>161</sup> *Leges Saxonum. Lex Thuringorum. Edictum Tehoderici regis. Remedii Curiensis episcopi capitula. Lex Ribuari, lex Francorum Chamavorum. Lex Romana raetica curiensis*, MGH, *Leges in Folio*, Bd. 5. Désormais *Capitulatio de partibus Saxoniae* ou *Capitulare Saxonum*.



victoires remportées sur le peuple saxon, victoires devant mener à des périodes de paix relative. Conséquemment, ces documents contiennent de nombreuses condamnations de coutumes et de comportements que les Carolingiens croyaient typiques des païens saxons.

Puis, la correspondance qu'entretint Alcuin d'York avec divers monarques est étudiée.<sup>162</sup> Cet homme de lettres a passé de nombreuses années à la cour de Charlemagne, étant même un de ses proches conseillers. De plus, il fut présent lors du conflit entre les Saxons et le roi carolingien, auquel il prodigua maints conseils. Très riche, sa correspondance contient de multiples apports sur la vision que des païens à l'époque.

Une source littéraire plus tardive datant du premier tiers du IX<sup>e</sup> siècle se montre utile à notre analyse.<sup>163</sup> Il s'agit de la *Vita Karoli Magni*<sup>164</sup> ou *Vie de Charlemagne*, rédigée par l'un des courtisans du monarque, Éginhard. En plus de vanter les vertus de son roi, devenu plus tard empereur, il revint sur les campagnes menées par le souverain tout au long de son règne, particulièrement celle de Saxe.

Enfin, nous devons citer les *Annales regni Francorum* et plus précisément, leur version révisée connue sous le nom de *Annales qui dicuntur Eginhardi*, auxquelles nous nous référons sous le titre d'*Annales regni Francorum*.<sup>165</sup> Dans leur version révisée et allongée, elles décrivent les événements survenus entre 741 et 829. Le règne de Charlemagne y est abondamment traité, tout comme ses conflits avec les Saxons.

### 1.3.2. Mise en contexte

Afin de bien saisir l'image que les sources latines carolingiennes ont laissée du païen saxon, une importante mise en contexte est nécessaire. En effet, si l'on ne tient pas compte de la conjoncture de l'époque et des enjeux qui étaient ceux de la cour carolingienne du vivant de Charlemagne, il est difficile de comprendre l'importance et l'impact du portrait de l'adversaire païen et la volonté derrière les écrits chrétiens. En fait, sans cette mise en contexte, l'analyse des sources précédemment citées perd de son sens

---

<sup>162</sup> Alcuinus, *Epistolae*, MGH, *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, Bd. 2.

<sup>163</sup> Pour plus de détails en ce qui concerne les conflits entourant la datation de la *Vita Karoli Magni*, voir la section à cet effet dans cette même thèse, p. 23-26.

<sup>164</sup> Éginhard, *Vie de Charlemagne*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, 113 p. Désormais *Vita Karolini Magni*.

<sup>165</sup> *Annales regni Francorum*, op. cit.

puisque l'on ne peut plus placer l'image de l'Autre dans l'atmosphère psychologique du VIII<sup>e</sup> siècle. En outre, cette mise en contexte a un impact direct sur les choix des sources.

La situation à l'époque carolingienne étant l'héritière d'une longue réflexion chrétienne, il convient de rappeler l'évolution de la pensée religieuse chrétienne à l'origine des événements survenant en 772. Après tout, le christianisme est une religion pacifique, au sein de laquelle la violence ne peut être tolérée et encore moins encouragée. Pourtant, à l'époque ciblée, il est possible de constater une utilisation consciente ou non de la volonté religieuse de conversion des païens de la part de l'entourage de Charlemagne pour encourager et légitimer la soumission des Saxons. Par conséquent, il est nécessaire de se demander comment la pensée religieuse évolua pour mener à la justification de la conversion forcée de la Saxe.

Dans le même ordre d'idées, il faut esquisser les relations qui existaient entre Charlemagne, sa cour et l'Église, et ce, tant en ce qui concerne l'Église du royaume franc que l'Église universelle de Rome. Ces relations démontrent une intériorisation d'une pensée religieuse qui, conjuguée à des volontés politiques, mena à la justification de la soumission des païens pour leur conversion par la mission. De plus, ces relations sont déterminantes pour comprendre l'importance jouée par la religion chrétienne et la notion de chrétienté, de peuple chrétien et de champion de la chrétienté au sein des élites carolingiennes et des auteurs de l'époque.

Il est ensuite nécessaire d'aborder les campagnes menées par Charlemagne contre les Saxons entre 772 et 804 afin de bien comprendre leur importance pour son règne. Un rapide portrait du Saxon, tel qu'il était perçu avant les incursions de Charlemagne doit être dressé. Par la suite, ces guerres, leurs conséquences, les revirements qui y eurent lieu sont analysées afin d'expliquer comment la projection de l'image du Saxon s'est construite et quels sont les événements qui ont pu influencer la personnification de l'Autre.

Enfin, les autres combats menés par le souverain carolingien sont traités en conclusion. En effet, menés parfois simultanément à la campagne de Saxe, ils jouèrent sur la perception que les auteurs latins eurent du païen saxon dans leurs écrits.

### 1.3.3. Étude de cas

À la lumière des sources et du contexte de l'époque, il est possible d'analyser la représentation des païens. Pour ce faire, l'étude du corpus de sources est articulée en cinq angles. Tout d'abord, ce que les sources décrivent comme étant des rituels païens ou des symboles du paganisme est analysé. Il est alors question de leur perception et de leur analyse par les auteurs médiévaux afin de comprendre le sens des descriptions de ces rituels et symboles et de voir quels objectifs elles pouvaient servir. Puis, le caractère violent, sauvage et cruel du Saxon rapporté dans les sources est traité. À ce sujet, des références à sa férocité au combat, à la cruauté qu'il manifestait à l'égard des prisonniers de guerre et des missionnaires tombant entre ses mains ainsi qu'à la violence de son comportement ont été relevées dans diverses sources. Dans un troisième temps, il est question de la fourberie saxonne. Cette dernière serait en grande partie issue de la manière de combattre des Saxons, des moments choisis pour mener des révoltes contre le pouvoir en place et des nombreuses trahisons de traités qu'ils commirent. Ensuite, le caractère impie du Saxon est étudié. Ce caractère est lié d'une part aux nombreuses attaques faites contre les établissements ecclésiastiques et les représentants de l'Église et d'autre part au non-respect de nombreux rituels chrétiens. Enfin, pour conclure cette analyse, quelques autres caractéristiques rapidement esquissées par les sources, mais sans qu'elles soient approfondies outre mesure par leurs auteurs, sont étudiées.

## 2. Présentation des sources

Notre étude portant sur les Saxons fait appel à une grande diversité de sources. Si quelques-unes d'entre elles ne sont que citées à l'occasion, d'autres sont explorées dans le détail. Parmi les sources secondaires il faut compter le *Chronicon moissiacense*,<sup>166</sup> le *De conversione Saxonum carmen*<sup>167</sup> ainsi que la *Lex Saxonum*.<sup>168</sup> Elles ne sont pas présentées dans le détail, contrairement aux sources principales. En ce qui a trait aux sources principales, les deux capitulaires saxons, la correspondance d'Alcuin, les *Annales regni*

<sup>166</sup> *Chronicon Moissiacense*, MGH, *Sriptores*, SS, Bd. I.

<sup>167</sup> *De conversione Saxonum carmen*, MGH, *Repertorium fontium*, Bd. 3.

<sup>168</sup> *Leges Saxonum. Lex Thuringorum. Edictum Tehoderici regis. Remedii Curiensis episcopi capitula. Lex Ribuari, Lex Francorum Chamavorum. Lex Romana Raetica Curiensis*, MGH, *Leges in Folio*, Bd. 5, p. 47-49 (désormais *Lex Saxonum*).

*Francorum* ainsi que la *Vita Karolini Magni* d'Éginhard sont considérées. Toutes ces sources sont chrétiennes, le point de vue saxon ne pouvant être exploré en raison de l'absence de sources écrites provenant de Saxe, lesquelles ne commencent à apparaître que dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle.<sup>169</sup>

Les sources retenues l'ont été en raison de leur contexte d'écriture ainsi que des informations qu'elles contiennent. En effet, ce sont elles qui, pour l'époque étudiée, portent une attention soutenue aux conflits entre Charlemagne et les Saxons et, ce sont donc elles qui permettent de cerner la perception de l'altérité chez les auteurs carolingiens. Bien que certaines sources soient postérieures au conflit étudié, il faut garder à l'esprit que c'est la perception de l'Autre qui est étudiée et non pas la véracité du récit événementiel rapporté. Il faut également souligner qu'un conflit de plus de trente ans comme celui mené par Charlemagne contre les Saxons ne peut que laisser une marque profonde dans l'imaginaire carolingien. C'est ce qui explique probablement pourquoi certains auteurs des siècles suivants, comme Éginhard, revinrent sur les événements des guerres saxonnes et décrivirent la Saxe et ses habitants comme ils croyaient qu'ils étaient perçus au VIII<sup>e</sup> siècle et non pas comme ils auraient dû l'être du vivant des auteurs. De plus, dans la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle, les Saxons n'étaient pas totalement intégrés au royaume carolingien et ils suscitaient par conséquent encore de la méfiance. Ils se trouvaient dans une position ambiguë, étant à la fois des alliés dans les campagnes militaires menées par Louis le Pieux et un peuple fourbe auquel on ne pouvait faire entièrement confiance.<sup>170</sup> Ainsi, il faut se demander qui sont les auteurs des sources et comment leur éducation ou leurs origines eurent une influence sur leur vision du paganisme. Plusieurs eurent une éducation religieuse et classique qui mena certains d'entre eux à recourir au paganisme et au polythéisme romain pour décrire les croyances païennes de la Saxe, allant parfois jusqu'à

---

<sup>169</sup> Andres Mohr, *op. cit.* p. 106.

<sup>170</sup> *Ibid.* p. 309 D'ailleurs, comme le souligne Matthias Springer, la majorité des sources traitant des guerres saxonnes sont postérieures aux événements, les sources orales de l'époque ayant disparu depuis longtemps. Cependant, ces sources, allant du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, présentent parfois les événements passés comme étant semblables aux événements contemporains et représentent ainsi la pensée des auteurs de ces sources et non pas une réalité. Pour plus de détails, voir Matthias Springer, *Die Sachsen*, Stuttgart, Kolhammer Urban Taschenbücher, 2004, p. 9.

rapprocher les Saxons du VIII<sup>e</sup> siècle de ceux du V<sup>e</sup> siècle, ce qui ne peut plus être admis aujourd'hui.<sup>171</sup>

En outre, il ne faut pas négliger que, malgré l'accès à des récits détaillés des guerres menées contre les Saxons et des contacts entre la Saxe et le royaume des Francs, jamais les auteurs des sources ne laissent savoir ce qu'ils connaissaient réellement du peuple ennemi.<sup>172</sup> L'image de l'Autre dans les sources, une image souvent associée aux termes latins *gens*, *natio*, *externus*, *peregrinus*, *hospes* ou *alienus*, provient la plupart du temps d'écrits de gens lettrés, habitués aux contacts avec les étrangers. Néanmoins, l'utilisation des termes *gens* et *natio* démontre qu'il n'y avait pas de recherche sur l'étranger, qu'il était simplement perçu comme appartenant à un grand groupe politique, culturel, ethnique, extérieur et monolithique.<sup>173</sup> Cette définition stricte de l'Autre s'accroît sitôt que l'on y ajoute une dimension religieuse, séparant ainsi le genre humain entre chrétiens et païens.<sup>174</sup> Voilà ce qu'explique Palmer dans son analyse du paganisme chez les Carolingiens : pour les auteurs des sources, le paganisme se devait d'être compris comme une catégorie de différenciation utilisée surtout pour mieux définir le chrétien lui-même.<sup>175</sup> Avec les repères actuels, il est possible de déterminer que l'on désignait à l'époque sous la dénomination de Saxons tous les habitants vivant entre le Rhin, l'Elbe et l'Oder et qui, au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, composaient en fait un ensemble de peuples avec des cultures, des coutumes, des langues et des cultes différents.<sup>176</sup>

Ainsi, dans les sources analysées, l'historien se retrouve devant un entrelacs complexe de traditions littéraires utilisées pour décrire l'altérité. Si parfois ces traditions permettent de représenter l'Autre, il arrive fréquemment que ces images soient teintées par

---

<sup>171</sup> J. Palmer, « Defining paganism in the Carolingian World », *Early Medieval Europe*, No. 15, 2007, p. 403-412. L'auteur insiste sur le fait que la recherche actuelle tente parfois de comprendre le paganisme. L'historien qui souhaite poursuivre dans cette voie est confronté à des systèmes de référents, des figures classiques répétées sans adaptation face à la découverte de nouveaux cultes païens par les chrétiens médiévaux. Ainsi, notre perception actuelle du paganisme est influencée par les sociétés des auteurs de l'époque, par les traditions, par l'*Interpretatio Romana*, ce qui vient limiter la description de l'Autre en fonction de ce qui était admis au moment de l'écriture des sources. Voir aussi I. Wood « Beyond satraps and ostriches: political and social structures of the Saxons in the early Carolingian period », dans D. H. Green, et F. Siegmunds, *The Continental Saxons from the Migration period to the tenth century: an ethnographic perspective*, Woodbridge, Boydell Press, 2003, p. 271.

<sup>172</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 41.

<sup>173</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>174</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>175</sup> J. Palmer, *loc. cit.* p. 402.

<sup>176</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 77.

les traditions classiques de même que par celles de la religion chrétienne. Par conséquent, ce ne sont pas les sociétés étrangères qui sont décrites, mais plutôt la perception qu'en avaient les auteurs de l'époque étudiée. Il est donc fréquent de retrouver des jugements à leur propos qui pouvaient varier en fonction des relations économiques, militaires, diplomatiques et missionnaires entretenues entre cultures chrétiennes et païennes.<sup>177</sup> Selon la nature de la source analysée, la figure de l'Autre varie grandement, ce qui explique la variété de sources nécessaires dans cette étude. Cependant, il est impossible de prétendre à une vision intégrale du Saxon à l'époque carolingienne. Il faut plutôt analyser différentes perspectives en fonction des auteurs des sources. Cela étant, comme le démontre Mohr, ce qui est généralement caractéristique du concept de culture chez les Carolingiens, c'est que chaque peuple devait entrer dans des cadres conceptuels précis et donc posséder certaines caractéristiques qui permettaient en tout temps de le décrire et de le reconnaître.<sup>178</sup>

## 2.1. Les deux capitulaires saxons

Au cours de ses campagnes contre les Saxons, Charlemagne fit rédiger deux capitulaires visant à forcer leur intégration au sein du royaume franc tant sur le plan politique, social, culturel que religieux. Ainsi, ces codes émanaient à la fois des autorités politiques et religieuses du royaume de Charlemagne. Par conséquent, ils visaient non seulement à assimiler les Saxons aux Francs, mais surtout à assimiler les païens aux chrétiens. Il n'en demeure pas moins que, particulièrement dans le cas du second capitulaire, certains comportements considérés comme typiques des Saxons furent tolérés afin de faciliter l'intégration de la Saxe.<sup>179</sup> Dans les deux cas, les auteurs demeurent inconnus. Il est possible de supposer qu'il s'agissait de *ministres* du roi carolingien et qu'ils connaissaient relativement bien le droit germanique ainsi que le droit ecclésiastique puisque ces deux dimensions sont très étroitement imbriquées dans les capitulaires.

Le premier des deux capitulaires, connu sous le nom latin de *Capitulatio de partinuis Saxoniarum*, fut rédigé à une date incertaine au début des années 780. Certains, comme

---

<sup>177</sup> *Ibid.* p. 20-21.

<sup>178</sup> *Ibid.* p. 75.

<sup>179</sup> H. R. Loyn et John Percival, *The Reign of Charlemagne. Documents on Carolingian Government and Administration*, Londres, Edward Arnold, 1975, p. 51.

Christopher Carrol, considèrent qu'il fut écrit en 782.<sup>180</sup> Il s'agit aussi de la date avancée par Matthias Becher, qui ajoute que le capitulaire a peut-être été rédigé à la suite de l'exécution rapportée par plusieurs sources de 4 500 otages saxons à Verdun en 782.<sup>181</sup> Cette démonstration de force du roi carolingien lui aurait permis d'établir un code de loi prévoyant d'importantes sanctions pour ceux qui refusaient le baptême, détruisaient des églises, complotaient contre les chrétiens, rompaient leurs serments de fidélité, (particulièrement ceux offerts au roi) ou refusaient de payer la dîme, par exemple. Cependant, comme le précise Rosamond McKitterick, d'autres soutiennent plutôt que ce capitulaire fut rédigé en 785.<sup>182</sup> Enfin, Matthias Springer évoque pour sa part une plus grande disparité de dates, mentionnant que certains datent l'écriture de ce premier capitulaire à un moment situé entre 775 et 787.<sup>183</sup> Quelle que soit sa date exacte de la rédaction de ce document, il comporte trente-quatre articles de lois ou trente-quatre définitions de crimes dont on pouvait accuser les Saxons et qui sont pour la plupart punis par la peine de mort.<sup>184</sup> Plusieurs des mesures dénoncées par le capitulaire ne sont pas totalement nouvelles. Comme le soutient Bonnie Effort, certaines de ces prescriptions avaient déjà été prononcées lors de conciles mérovingiens de même que par Césaire d'Arles (v. 470-542) ou Éloi de Noyon (588-660).<sup>185</sup> Selon Palmer, on retrouve aussi des inspirations pour ce capitulaire au sein même de la loi des Francs, soit la loi salique, dans laquelle étaient prévues des sanctions contre les pratiques cannibales et la sorcellerie tout comme dans le capitulaire saxon. Or, selon Palmer, ces pratiques pourraient être franques plutôt que saxonnes.<sup>186</sup> Cette remarque permet de remettre en perspective ce capitulaire et de constater qu'il s'inspirait d'anciennes mesures ecclésiastiques qui avaient été appliquées dans la foulée de la christianisation des campagnes du royaume des Francs.

---

<sup>180</sup> Christopher Carroll, « The bishoprics of Saxony in the first century after Christianisation », *Early Medieval Europe*, 8 (1999), p. 221.

<sup>181</sup> Matthias Becher, *Charlemagne*, New Haven, Yale University Press, 2003 [1999], p. 67.

<sup>182</sup> Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 254.

<sup>183</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 221 Il évoque entre autres que certains citent la date de 787 puisque c'est alors que le premier évêque de Saxe aurait été nommé.

<sup>184</sup> H. R. Loyn et John Percival, *op. cit.* p. 52-54.

<sup>185</sup> Bonnie Effros, « *De partibus Saxoniae* and the regulation of mortuary custom: a Carolingian campaign of Christianization or the suppression of Saxon identity », *Revue belge de philologie et d'histoire*, Vol. 75, No. 2, 1997, p. 269.

<sup>186</sup> J. Palmer, *loc. cit.* p. 414.

De son côté, le second capitulaire, connu sous le nom latin de *Capitulare Saxonicum*, marque, selon Loyn et Percival, la première réelle tentative de pacification du territoire saxon par les Francs. Rédigé en 797, il assouplit de manière significative les lois du premier capitulaire afin de favoriser l'intégration de la Saxe au royaume franc. Si certains crimes demeuraient punis par la peine de mort, la plupart étaient désormais sanctionnés par des amendes monétaires, lesquelles variaient grandement en fonction de la classe sociale de l'accusé.<sup>187</sup> Christiane Veyrard-Cosmes souligne d'ailleurs que la manière de sanctionner les crimes dans ce second capitulaire était plus proche de l'ancien droit germanique et donc, de l'ancien droit saxon.<sup>188</sup>

Pour bien comprendre ces capitulaires, il faut considérer ce propos de Rosamond McKitterick :

Saxon legal custom undoubtedly existed and no doubt needed to be respected. The Christian institutional framework had to be created and personnel trained if they were to practise Frankish methods. The two capitularies specifically designed for Saxony, dated 782 and 797, effectively frame the main phases of conquest. The provision of a written form of the *Lex Saxonum*, already in a form greatly affected by such Frankish codes as the *Lex Ribuaria*, followed a few years afterwards, c. 802.<sup>189</sup>

De plus, comme elle le mentionne, ces capitulaires sont devenus célèbres en raison de l'importance de la peine de mort à laquelle s'exposaient les Saxons s'ils refusaient de respecter en tout point les préceptes de l'Église chrétienne. Pour elle, ces capitulaires noircissaient nécessairement le tableau du paganisme des Saxons, ce qui était en fait une stratégie carolingienne pour définir le Saxon comme un ennemi païen, justifiant le traitement imposé par les Francs à son encontre, particulièrement dans le cadre du premier capitulaire saxon.<sup>190</sup> Néanmoins, il y a une évolution claire de la compréhension de la Saxe entre les deux capitulaires. En effet, à la suite de la rédaction du premier, seule une partie de la Saxe pouvait être considérée comme conquise. Toutefois, en 797, une plus grande

---

<sup>187</sup> H. R. Loyn et John Percival, *op. cit.* p. 2.

<sup>188</sup> Christiane Veyrard-Cosme, *loc. cit.* p. 134 Ce point demeure cependant discutable, l'ancien droit saxon n'ayant pas été transmis de manière écrite jusqu'à notre époque.

<sup>189</sup> Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 253.

<sup>190</sup> *Ibid.* p. 253-254.



portion du territoire saxon était sous la tutelle des Carolingiens. Ainsi, le capitulaire écrit dans la foulée de l'assemblée d'Aix du 28 octobre 797 marque une distinction claire entre certains peuples de Saxe et des territoires limitrophes, soit les Westphaliens, les Angrariens, les Ostphaliens, les Bortrini et les « hommes du nord » (*septentrionales*) qui sont évoqués à la toute fin du capitulaire.<sup>191</sup> Néanmoins, il est difficile de savoir à quel point les articles de loi furent uniformément appliqués dans les deux cas et de manière plus importante en ce qui a trait au premier capitulaire. De plus, il faut se demander si le droit qui y est évoqué touchait uniquement le territoire saxon ou si, dans le cas de certaines lois, le capitulaire pouvait affecter l'ensemble du territoire franc.<sup>192</sup> Nonobstant tout ce qui est écrit dans ces capitulaires, et c'est là leur plus grand intérêt dans le cadre de notre recherche, il faut noter qu'ils ne représentaient sans doute pas la réalité de la Saxe et le vécu de ses habitants. Il s'agit plutôt d'un arrêt sur image, d'une photographie de ce que les Francs croyaient être la Saxe et ses habitants.<sup>193</sup> Cette idée, évoquée par Springer, va dans le sens de notre propos, à savoir que l'on fait face à une représentation de l'Autre, du Saxon, comme un païen, comme un ennemi que l'on cherche constamment à dépeindre de façon négative. C'est cette connotation que nous nous efforçons d'analyser, ce regard porté sur l'Autre dans le but de justifier les actions carolingiennes et, d'une certaine façon, la continuation de la guerre entre les Saxons et les Francs. Considérant que ce fut la plus longue guerre de Charlemagne, il était important pour lui et pour ses conseillers de justifier les actions faites, les sacrifices réalisés et les vies perdues au combat.

## 2.2. La correspondance d'Alcuin

Alcuin, l'un des personnages les plus influents de la cour de Charlemagne, a laissé une œuvre importante, entre autres sa correspondance. Si la majeure partie de celle-ci est datée d'après 796, moment où il se retira à Saint-Martin de Tours, le reste n'a toujours pas été daté. De plus, les historiens estiment qu'une partie des lettres d'Alcuin a été perdue.<sup>194</sup>

---

<sup>191</sup> *Ibid.* p. 254.

<sup>192</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 222.

<sup>193</sup> *Ibid.* p. 230.

<sup>194</sup> Christiane Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*. Firenze, Edizione del Galluzzo per la fondazione Ezio Franceschini, 2003, p. xiii.

Alcuin est né vers 730, au sein d'une famille d'origine noble et comptant parmi ses rangs deux saints, Wilgils (dates inconnues) et Willibrord (v.657-739).<sup>195</sup> Il fut éduqué à l'école de la cathédrale de York, alors en pleine expansion et dont sont issus plusieurs grands esprits médiévaux, tels Bède le Vénérable (672-735). C'est d'ailleurs à l'intérieur de la cathédrale de York qu'il eut ses premiers contacts avec des auteurs classiques et chrétiens, à savoir Aristote, Cicéron, Grégoire le Grand, Jean Chrysostome, Cassiodore, Boèce, Bède le Vénérable, Phocas, Donat, Priscien, Virgile, Stace, Lucain, Paulin de Nole et Fortunat.<sup>196</sup>

Alcuin devint finalement bibliothécaire de l'école de York en 766 et fut sans doute diacre à la même époque avant de devenir maître d'école vers 780. Ce n'est qu'en 782, au moment où le conflit avec les Saxons était bien entamé, qu'Alcuin entra au service de Charlemagne, qu'il avait rencontré en 781. Au moment de leur rencontre, Alcuin revenait tout juste de Rome, où il était allé retrouver le pape Hadrien I afin de recevoir de ses mains le pallium pour le nouvel archevêque de York.<sup>197</sup> C'est à partir de l'année 782 qu'il devint un artisan de la renaissance carolingienne et de l'unification politique et religieuse du royaume. Il œuvra aussi à la même époque au retour de la dignité impériale en Occident, tout en développant les conceptions ministérielles pour le gouvernement de Charlemagne et l'idée de *potestas* impériale. Entre 782 et 796, il dirigea l'école du palais, faisant d'occasionnels voyages en Northumbrie d'où il était originaire.<sup>198</sup> Devenu abbé de Saint-Martin de Tours en 796, il trouva la mort le 19 mai 804, étant alors toujours reconnu comme l'un des proches conseillers de Charlemagne avec lequel il entretenait une correspondance assidue.<sup>199</sup> Il fut un soutien pour le roi lors de la lutte contre l'iconoclasme et contre l'adoptianisme.<sup>200</sup>

L'intérêt de la correspondance d'Alcuin vient du fait qu'il se sentit concerné par la guerre menée par Charlemagne contre les Saxons. Soutien indéfectible du roi carolingien dans ses guerres contre le paganisme, il souligna dans sa correspondance que le souverain

---

<sup>195</sup> *Ibid.* p. xiii-xiv.

<sup>196</sup> Christiane Veyrard-Cosme, « Alcuin », dans Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 33-34 et Christiane Veyrard-Cosme, *op. cit.* p. xvi.

<sup>197</sup> Christiane Veyrard-Cosme, *op. cit.* p. xvii.

<sup>198</sup> Christiane Veyrard-Cosme, « Alcuin », *loc. cit.* p. 33-34.

<sup>199</sup> Christiane Veyrard-Cosme, *op. cit.* p. p. xix.

<sup>200</sup> Christiane Veyrard-Cosme, « Alcuin », *loc. cit.* p. 33-34.

avait guidé plusieurs peuples païens, les éloignant de leurs erreurs passées, soit le culte des idoles, pour finalement se tourner vers la vraie foi.<sup>201</sup> Christiane Veyrard-Cosme mentionne d'ailleurs à son sujet que « De 782 à 796, Alcuin se fait "l'instituteur" des Francs et le fidèle serviteur des desseins de son souverain. »<sup>202</sup> Néanmoins, le portrait que nous dresse Alcuin du paganisme n'est pas nécessairement fidèle à la réalité. En effet, bien que les cultes païens fussent une réalité européenne à l'époque d'Alcuin, il se prête dans son oeuvre à des représentations littéraires dans lesquelles il livre des images qui ont leurs propres caractéristiques et surtout, leurs propres fonctions pour ses contemporains.<sup>203</sup> Ce sont ces fonctions qui nous intéressent. Alcuin n'est en aucun cas un témoin neutre qui ne ferait que rapporter ce qu'il constate. Bien que plus tempéré que les autres auteurs étudiés, le portrait qu'il brosse du païen sert toujours un objectif ou une cause qui est dans la plupart des cas, celle défendue par son souverain. Alcuin cherchait toujours dans son oeuvre à démontrer que son roi et son peuple étaient profondément attachés au christianisme et qu'ils faisaient tout ce qui était en leur pouvoir pour le défendre.<sup>204</sup>

Extérieures à l'époque étudiée, mais profondément liées à la conception « alcuinienne » du paganisme, les lettres qu'Alcuin adressées au roi Aethred (r.774-796), à l'évêque Higbald de Lindisfarne (r.780-803) et à un prêtre de la région de Lindisfarne doivent être considérées, puisqu'Alcuin leur rapporte les attaques vikings dont viennent d'être victimes les moines de ce monastère en 793.<sup>205</sup> Dans ces missives, Alcuin cherche à démontrer que les païens ont un rôle important à jouer au sein de l'économie divine et qu'ils pouvaient donc être utiles. En effet, les païens existent pour punir les mauvais chrétiens. De fait, ces raids vikings créèrent un vent de panique en Angleterre, parce que l'on constata que les saints abrités dans les églises ne pouvaient pas défendre les chrétiens contre des attaques jugées impies.<sup>206</sup> Cette fonction « pratique » des païens n'était en rien nouvelle. Cette réalité ne fit que s'accroître à l'époque de Charlemagne, où ils devinrent

<sup>201</sup> H. R. Loyn et John Percival, *op. cit.* p. 120 dans laquelle est citée une lettre d'Alcuin destinée à Charlemagne et datée de 796 (lettre 110 dans l'édition de Duemmler).

<sup>202</sup> Christiane Veyrard-Cosme, *op. cit.* p. xviii.

<sup>203</sup> Christiane Veyrard-Cosme, « Le paganisme dans l'oeuvre d'Alcuin », *loc. cit.* p. 127.

<sup>204</sup> *Ibid.* p. 135.

<sup>205</sup> *Ibid.* p. 134. Dans la numérotation retenue par cette auteure, les lettres 16 et 18 à 22 portent sur cet événement.

<sup>206</sup> *Ibid.* p. 136-137. Il y a aussi une idée de punition envers les rois qui, par leurs habitudes et leurs péchés, auraient fini par ressembler aux païens. On parle de leurs excès, de leur ressemblance avec les païens en raison de leur barbe et de leurs cheveux. Pour plus de détails, voir *ibid.* p. 137.

même des figures nécessaires pour ajouter du prestige à un souverain, ici le souverain carolingien qui étendait l'empire de la chrétienté au détriment du paganisme.<sup>207</sup>

Au-delà de cette idée d'économie divine, pour Heinrich Fichtenau, on retrouve chez Alcuin une interprétation erronée de saint Augustin (354-430) qui put le conduire à prendre une position « anti-païenne ». Reprenant l'idée des deux cités développée par saint Augustin, Alcuin aurait considéré la cité de Dieu comme étant la chrétienté et la cité du Diable comme étant les territoires païens.<sup>208</sup> Ce serait le baptême qui séparerait les membres des deux cités. Cependant, comme le souligne Fichtenau, la frontière ainsi tracée est autant politique que religieuse.<sup>209</sup> De fait, il est possible que par cette interprétation des écrits de saint Augustin, Alcuin ait de nouveau voulu servir son roi, justifiant les actions faites en Saxe. En effet, si pour lui la cité de Dieu devait s'étendre aux territoires encore païens, la conquête de la Saxe était tout à fait acceptable, voire même, obligatoire. Toutefois, comme le souligne Mayke de Jong, les écrits d'Alcuin montrent une acceptation de la conquête de la Saxe, mais un refus de la conversion forcée, aspect qui était aussi important dans la pensée d'Augustin. Pour Alcuin, l'intégration du peuple saxon au peuple franc devait se faire de manière pacifique et le baptême devait dans tous les cas être précédé d'une instruction de base des dogmes de la religion chrétienne.<sup>210</sup>

D'ailleurs, et c'est là un point d'intérêt majeur, Alcuin prit position dans certaines de ses lettres sur les fréquentes révoltes saxonnes et sur les raisons de leur rejet du baptême.<sup>211</sup> En effet, contrairement aux autres auteurs étudiés, il ne vit pas dans le refus du baptême des Saxons et dans les soulèvements païens une manifestation des traits de caractère des Saxons.<sup>212</sup> Il y constata plutôt une faiblesse du baptême chrétien parce qu'il était forcé chez les Saxons et qu'il n'était pas sincère.<sup>213</sup> En effet, Alcuin relève parfois dans sa correspondance que les Saxons ont pu interpréter la religion chrétienne d'un point de vue politique : ce ne serait que la religion de leurs ennemis. La résistance des Saxons à

<sup>207</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>208</sup> Heinrich Fichtenau, *L'Empire carolingien*, P. Munz, A. Bardey et F. Vaudou (trad.), Paris, Payot, 1981 [1949], p. 23.

<sup>209</sup> *Ibid.* p. 89-90.

<sup>210</sup> Mayke de Jong, « Charlemagne's Church » dans Joanna Story (dir.), *Charlemagne : Empire and Society*, New York, Manchester University Press, 2006, p. 126.

<sup>211</sup> Voir par exemple Alcuinus *Epistolae. IV, Karolini ævi II*, Lettre 111 dans laquelle il est question de la relation entre le rejet du baptême et l'imposition de la dîme aux Saxons.

<sup>212</sup> *Annales regni Francorum*, *op. cit.* p. 41.

<sup>213</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 137.

la conversion était ainsi reliée à la politique religieuse des Carolingiens. Alcuin alla même jusqu'à écrire que les missionnaires devaient se conduire comme des prédicateurs et non comme des ennemis des Saxons, ce qu'ils faisaient jusqu'alors : « Si tanta instantia leve Christi iugum et onus suave durissimo Saxonum populo praedicaretur, quanta decimarum redditio vel legalis pro parvissimis quibuslibet culpis edicti necessitas exigebatur, forte baptismatis sacramenta non abhorrerent. Sint tandem aliquando doctores fidei apostolicis eruditi exemplis; sint praedicatores, non praedatores. »<sup>214</sup> Pour lui, il était nécessaire de traiter ces Saxons avec une certaine douceur puisqu'ils n'étaient pas des opposants obstinés à la religion chrétienne désireux de retourner à leurs mœurs païennes d'antan. Les Saxons étaient simplement à ses yeux de nouveaux chrétiens n'ayant pas reçu l'instruction nécessaire pour réellement comprendre ce qu'était le christianisme, le service de Dieu ainsi que les obligations des chrétiens.<sup>215</sup>

En somme, la correspondance à notre disposition provient d'un proche de la cour carolingienne, qui entra au service de Charlemagne au moment où le conflit avec les Saxons avait déjà commencé depuis une dizaine d'années. Alcuin fut d'ailleurs un témoin indirect de toutes les suites de ce conflit, puisqu'il ne décéda qu'une fois que le conflit fut terminé. L'intérêt de cet auteur réside dans le fait qu'il eut parfois une vision ambivalente du paganisme. Alors qu'il considérait d'une part que c'était la mission divine de Charlemagne d'étendre les frontières de la chrétienté, de repousser le paganisme et qu'il célébra l'annexion de la Saxe,<sup>216</sup> il jugeait d'autre part que le baptême ne devait jamais être forcé chez les païens,<sup>217</sup> que leurs erreurs devaient être pardonnées puisqu'ils n'étaient chrétiens que depuis peu<sup>218</sup> et qu'enfin, les païens jouaient tout de même un rôle dans

---

<sup>214</sup> Alcuinus *Epistolae. IV, Karolini aevi II*, Lettre 111.

<sup>215</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 138.

<sup>216</sup> Alcuinus, *Epistolae, MGH, Epistolae IV, Karolini aevi II*, Lettre 110 : « Ecce quanta devotione et benignitate pro dilatatione nominis Christi duritiam infelicis populi Saxonum per verae salutis consilium emollire laborasti. Sed quia electio necdum in illis divina fuisse videtur, remanent huc usque multi ex illis cum diabolo damnandi in sordibus consuetudinis pessime. ».

<sup>217</sup> *Ibid.* Lettre 111 : « Si tanta instantia leve Christi iugum et onus suave durissimo Saxonum populo praedicaretur (...) forte baptismatis sacramenta non abhorrerent. ».

<sup>218</sup> *Ibid.* Lettre 113 : « Idcirco misera Saxonum gens toties baptismi perdidit sacramentum, quia numquam habuit in corde fidei fundamentum. Sed et hoc sciendum est, quod fides – secundum quod sanctus Augustinus ait – ex voluntate fit, non ex necessitate. ».

l'économie divine.<sup>219</sup> Ainsi, le portrait qu'il en dressa était plus nuancé que celui des autres sources étudiées.

### 2.3. Les *Annales regni Francorum*

Tout d'abord, il est nécessaire de spécifier qu'il existe deux versions des *Annales regni Francorum*. La première est celle des annales proprement dites, allant de 741 à 801 et la deuxième est une version révisée et allongée de ces annales qui, en plus de modifier le contenu original, prolonge la période couverte jusqu'en 829.<sup>220</sup> La version révisée fut découverte à Worms, mais il est fort probable qu'elle fut écrite à la cour carolingienne.<sup>221</sup> Grâce à cette révision, il est possible de noter des différences entre les événements racontés. Plusieurs ajouts sont visibles dans la version révisée : l'affirmation selon laquelle Grifo voulut partager son règne avec ses frères Pépin III et Carloman, la rébellion d'Hardrad en 785, celle de Pépin le Bossu en 792 ainsi que certaines campagnes militaires réalisées dans le Bénévent. Des différences dans la dénomination de certains lieux et de certaines personnes ressortent en plus d'une description différente et plus détaillée de la révolte saxonne de 782 qui s'est soldée par l'exécution de Verdun. La version révisée ajoute des acteurs à cette rébellion, à l'instar de Théodoric, un proche de Charlemagne.<sup>222</sup> Selon la version révisée, Théodoric fut envoyé par Charlemagne avec une armée supplémentaire pour combattre les Saxons, alors que la version originale évoque simplement une défaite des Francs en 782. Comme les chefs francs sur place ne voulurent pas partager leur victoire avec Théodoric, ils ne l'attendirent pas pour combattre les Saxons. Cette décision les mena vers la défaite. Si l'issue fut la même, à savoir le massacre de l'armée franque, la version révisée insiste davantage sur le rôle de Charlemagne dans les événements suivant le massacre et sur la trahison. En effet, la décision des chefs francs d'aller combattre sans attendre l'arrivée de Théodoric fut considérée comme une trahison, ceux-ci n'ayant pas respecté les ordres de Charlemagne. Ils furent donc punis par le massacre de leurs armées.<sup>223</sup>

---

<sup>219</sup> *Ibid.* Lettre 110.

<sup>220</sup> Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 27.

<sup>221</sup> Bernhard Walter Scholz et Barbara Rogers, *Carolingian Chronicles*, Michigan, The University of Michigan Press, 1970, p. 2.

<sup>222</sup> Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 28-29.

<sup>223</sup> *Ibid.* p. 30.

Kurze, spécialiste des *Annales regni Francorum* pour les *Monumenta Germaniae Historica*, a classifié les manuscrits de cette source selon les familles A, B, C et D pour la version originale en fonction des variantes rencontrées et du caractère fragmentaire ou complet des manuscrits témoins. Il ajoute une famille E pour la version révisée des annales. Pour les familles B, C, D et E, nous possédons au moins un texte témoin datant du IX<sup>e</sup> siècle. Les manuscrits issus de ces familles furent aussi largement distribués, depuis la Bretagne jusqu'à la Bavière.<sup>224</sup>

La famille A a survécu grâce à une édition de Casinius, publiée en 1603 et basée sur un manuscrit écrit à Lorsch, aujourd'hui perdu. Il témoignait des événements jusqu'en 788, d'où la supposition qu'un premier auteur aurait écrit la source jusqu'à cette date.<sup>225</sup> La famille B pour sa part est représentée par le manuscrit *Vat. reg. lat. 617*, traitant de la période comprise entre 777 et 813, et par le manuscrit *Vat. reg. lat. 213*, qui couvre l'époque comprise entre 791 et 806. Ce second texte est incomplet : il commence au milieu d'une phrase, et se termine avant la guerre de l'empereur Michel de Byzance contre les Bulgares. Nous possédons aussi pour cette famille un manuscrit du XI<sup>e</sup> siècle couvrant la période de 741 à 813 ainsi qu'une version du XVI<sup>e</sup> siècle qui relate les événements jusqu'en 807 et qui repose sur un manuscrit perdu. Ce serait la version B qui aurait été utilisée par Reginon de Prüm (842-915) dans la rédaction de son *Chronicon* au X<sup>e</sup> siècle.<sup>226</sup> De son côté, la famille C présente une version complète des annales, se terminant en 829 et elle contient certains passages qui ne sont pas dans les deux autres versions. Deux manuscrits témoins sont emblématiques de cette famille. Dans un premier temps, il y a le *Paris, BnF, lat. 10 911 c. 830*, présenté avec le *Liber historiae francorum* et une partie de la continuation de Frédégaire. Cette version présente une histoire des Carolingiens depuis leurs origines troyennes jusqu'à l'histoire contemporaine des auteurs. Puis, il y a le *Saint-Omer, Bibliothèque Municipale, MS 607 +706* datant du X<sup>e</sup> siècle et présenté conjointement aux *Annales Bertiani*, se rendant ainsi jusqu'en 882.<sup>227</sup> La version D survit dans un fragment provenant de la cour ou de la vallée du Rhin et s'intitule *Leiden of s. IX 2/4* et dans un manuscrit complet allant de 741 à 829 le *Wien, Österreichische*

---

<sup>224</sup> *Ibid.* p. 33.

<sup>225</sup> *Ibid.* p. 34.

<sup>226</sup> *Ibid.* p. 35.

<sup>227</sup> *Idem.*

*Nationalbibliothek*, cod. 473 (désormais désigné sous *Wien, ÖNB*). Analysée par Helmut Reitnitz et McKitterick, cette version fut associée à l'entourage de Charles le Chauve et datée d'environ 869. On y retrouve de nombreuses variantes ainsi que des ajouts par rapport aux trois autres familles de manuscrits.<sup>228</sup>

Enfin, la version révisée des annales présente, comme spécifié, à la fois une correction et une prolongation des annales originales. D'abord, pour sa portion allant de 741 à 801, les historiens demeurent indécis à propos de la date de la relecture et de la réinterprétation de certains événements. Furent-elles faites peu après 801, entre 814 et 817 ou encore seulement en 829 ? Le manuscrit le plus complet de cette version révisée est le *Wien, ÖNB, cod. 510* qui date cependant du X<sup>e</sup> ou du XI<sup>e</sup> siècle. Toutefois, des fragments plus précoces du manuscrit révisé, conservés à Cologne sous la dénomination de *Sankt Maria in Kapitol, All/18* et datant du premier tiers du IX<sup>e</sup> siècle existent aussi.<sup>229</sup>

Si autrefois on attribuait la continuation de ces annales à Éginhard,<sup>230</sup> d'où leur nom latin *Annales regni Francorum inde a 741 usque ad 829, qui dicuntur annales laurissenses maiores et Einhardi*, cette idée est abandonnée aujourd'hui. En fait, on avance plutôt que l'auteur de cette continuation pourrait être Hilduin (v.775/785-v.840/855-858), abbé de Saint-Denis, archichapelain de Louis le Pieux et fidèle partisan de Lothaire.<sup>231</sup> À part cette hypothèse, il est admis que plusieurs mains ont contribué à la rédaction de cette source, ce qui se voit par le langage et le style d'écriture employés. Ainsi, selon Scholz et Rogers, un premier auteur aurait rédigé la plus ancienne portion des annales entre 787 et 793 en se fondant sur des documents existants, dont les sources laissées par Frédégaire.<sup>232</sup> Un second auteur aurait rédigé la partie comprise entre 795 et 807. Cependant, les historiens ne s'entendent pas sur la date du changement de main entre les deux auteurs, changement qui se situerait entre 792 et 795. Néanmoins, l'auteur de cette portion des annales serait un contemporain des événements rapportés. Enfin, la partie allant de 808 à 829 aurait été rédigée par un troisième auteur, contemporain des événements qui y sont rapportés.<sup>233</sup> Pour

<sup>228</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>229</sup> *Ibid.* p. 27.

<sup>230</sup> Charles Vulliez, « Éginhard » dans Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 466-467.

<sup>231</sup> *Annales de Pépin le Bref et de Charlemagne, Traduit du latin par François Guizot*, Clermont-Ferrand, Éditions Paléo, 2010, p. 4.

<sup>232</sup> Bernhard Walter Scholz et Barbara Rogers, *op. cit.* p. 6.

<sup>233</sup> *Idem.*



sa part, McKitterick croit plutôt à l'existence de cinq écrivains différents : un premier à l'œuvre entre 741 et 788, un second pour la période de 789 à 794, un troisième couvrant les événements de 795 à 801, un quatrième entre 802 et 805 et enfin, un dernier pour les événements compris entre 806/807 et 829.<sup>234</sup> Dans tous les cas, les différents auteurs portèrent surtout attention au monde dans lequel ils vivaient, ne sortant que peu de leurs frontières territoriales sauf pour faire allusion aux guerres se déroulant ailleurs. Ils traitèrent avant tout des actions militaires, des missions diplomatiques et des grands événements politiques de leur époque, laissant parfois quelque peu transparaître l'univers physique, social et spirituel dans lequel ils vivaient.<sup>235</sup> Cela dit, certains savants, comme McKitterick, croient que les entrées des annales ne furent pas faites annuellement. Les auteurs auraient plutôt inséré à certains moments précis des blocs d'informations, ouvrant ainsi la voie à un certain flottement dans l'exactitude des informations rapportées. De plus, McKitterick soutient qu'il y a une rupture nette dans le texte entre le récit des événements racontés avant 798 et ceux relatés après cette date et que les entrées postérieures à 798 délaissent les événements frontaliers pour se concentrer sur la vie de cour, laissant supposer un changement dans les préoccupations des auteurs de l'époque.<sup>236</sup>

Le style d'écriture des annales originales dénote des influences possibles de la vallée du Rhin et de l'ouest des terres carolingiennes, alors que la version révisée montre plutôt des influences de la vallée du Rhin et de l'est du territoire carolingien. Cependant, dans les deux cas, les *Annales regni Francorum* sont regardées comme étant une des sources de l'époque contenant le plus de substance et ayant eu le plus d'influence sur les auteurs contemporains des Carolingiens. On y retrouve un récit triomphal des actions des Francs et de leurs rois. Il est aujourd'hui admis que ces annales continuèrent d'être une référence tout au long du IX<sup>e</sup> siècle.<sup>237</sup> Le modèle retenu, soit une entrée année après année des événements, s'inspirerait du *Chronicon* d'Eusèbe-Jérôme, largement copié et distribué au début de l'époque carolingienne.<sup>238</sup> Grâce à cette formule, ces annales sont considérées comme ce qu'il y a de plus proche d'une histoire officielle de la cour carolingienne entre

---

<sup>234</sup> Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 33.

<sup>235</sup> Bernhard Walter Schloz et Barbara Rogers, *op. cit.* p. 7.

<sup>236</sup> Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 32.

<sup>237</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>238</sup> *Idem.*

741 et 814. Pour Wattenbach et Levison, elles furent rédigées directement à la cour royale, ajoutant au statut officiel de cet écrit alors que pour von Ranke, elles furent plutôt consignées dans les environs de cette cour. L'affirmation de Ranke est possible en raison de la précision de certains événements rapportés dans le récit. Comme le souligne McKitterick, les annales furent relatées selon une perspective interne à la cour, selon le point de vue d'une personne qui était au courant des événements s'y déroulant et non selon une perspective externe et monastique. De plus, elle souligne que la cour carolingienne joua un rôle particulièrement important dans la diffusion de ce texte au IX<sup>e</sup> siècle.<sup>239</sup>

Notre intérêt portera surtout sur la version révisée de ces annales. Comme l'expliquent Scholz et Rogers, c'est dans cette seconde écriture que l'on peut constater une insistance plus nette sur les campagnes menées contre les Saxons, sur la brutalité des combats et sur la soumission systématique de la Saxe. On y comprend la détermination et la frustration de Charlemagne qui décida finalement de combattre les Saxons en raison de leur caractère traître, et ce, jusqu'à ce qu'ils acceptent la soumission et la foi chrétienne ou qu'ils soient exterminés. Même si la continuation des annales se fit une fois la Saxe soumise, selon Scholz et Rogers, on peut y percevoir que l'auteur ne faisait toujours pas confiance aux Saxons, puisqu'on insiste toujours sur leur propension à la révolte et leur trahison innée.<sup>240</sup> Les origines de la guerre ne sont pas les mêmes dans les deux cas. Si dans la version originale l'auteur insiste sur un combat entre les païens et les chrétiens, l'auteur des annales révisées y voit plutôt un combat religieux et une conséquence des rébellions saxonnes, des attaques fréquentes dans les territoires francs, de la perfidie et de la trahison des Saxons.<sup>241</sup> Ce portrait où l'on insiste ainsi sur les caractéristiques spécifiques aux Saxons est donc nécessaire à cette étude.

#### **2.4. La *Vita Karolini Magni***

La dernière source à l'étude est la *Vita Karolini Magni* ou « Vie de Charlemagne », écrite par Éginhard. Comme son titre l'indique, il s'agit essentiellement d'une biographie du roi devenu empereur carolingien, dans laquelle Éginhard tenta de relater les principaux

---

<sup>239</sup> *Ibid.* p. 31-32.

<sup>240</sup> *Annales regni Francorum, op. cit.* p. 41.

<sup>241</sup> Bernhard Walter Scholz et Barbara Rogers, *op. cit.* p. 13.

événements de sa vie. Selon les responsables de l'introduction de l'édition des Belles Lettres, cent trente-quatre manuscrits différents de cette biographie de l'Empereur carolingien nous sont parvenus.<sup>242</sup> Cette source est souvent envisagée comme un fruit de la réforme ou de la renaissance carolingienne sous Louis le Pieux (778-840). Elle est donc à la fois vue comme un témoignage des actes de Charlemagne et comme celui d'un renouveau littéraire sous son successeur.<sup>243</sup> En ce qui concerne l'édition française de la source, l'édition de référence est celle de Louis Halphen, réimprimée sans modifications jusqu'en 2007. Les anglophones et les Allemands lui préfèrent généralement la version des *Monumenta Germaniae Historica*, perfectionnée tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle depuis George Heinrich Pertz (1829) jusqu'à sa sixième édition par Oswald Holder-Hegger (1911) selon les traducteurs et commentateurs des Belles Lettres.<sup>244</sup>

Matthias Tischler établit un catalogue avec des notices substantielles pour plus de cent quatre-vingts manuscrits, dont cent trente-quatre comprennent une version complète de la *Vita Karolini*. Il souligne dans ce catalogue que la datation des manuscrits doit être revue.<sup>245</sup> Le nombre impressionnant de manuscrits laisse aujourd'hui supposer qu'Éginhard aurait pu réaliser plusieurs versions de son texte, dédiées ou non, qui auraient circulé simultanément. Cette hypothèse expliquerait les différences entre les familles de manuscrits. Il faut de plus souligner les erreurs ou omissions volontaires des copistes lors de la transmission du manuscrit.<sup>246</sup> Il n'en demeure pas moins que cette circulation simultanée de manuscrits crée de nombreux problèmes pour établir le texte d'origine de la *Vita Karolini Magni* ainsi que pour dater son écriture.

En effet, la datation de la source est problématique. Elle aurait vraisemblablement été écrite entre 817 et 830 sous le règne de Louis le Pieux.<sup>247</sup> Le peu de précisions quant à la datation provient en fait de l'absence de date de rédaction sur le manuscrit et du fait que le texte ne traite d'aucun événement contemporain à son écriture.<sup>248</sup> De plus, la copie la plus ancienne que nous ayons en notre possession aujourd'hui date de cinquante ans après

---

<sup>242</sup> Michel Sot, Christiane Veyrard-Cosme et al. « Introduction » dans Éginhard, *Vie de Charlemagne*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. vii.

<sup>243</sup> *Ibid.* p. ix.

<sup>244</sup> *Ibid.* p. xc.

<sup>245</sup> Il faudrait inverser certaines dates dans les datations. Pour plus de détails, voir *Ibid.* p. xcii.

<sup>246</sup> *Ibid.* p. xciv-xcv.

<sup>247</sup> *Ibid.* p. viii.

<sup>248</sup> *Ibid.* p. xxiii.

la période d'écriture présumée de la source.<sup>249</sup> De manière générale, trois datations sont privilégiées par les historiens : les débuts du règne de Louis le Pieux (817-821), le milieu des années 820 ou les années de crises du règne du successeur de Charlemagne (829-833).<sup>250</sup> La datation haute, soit celle de 817 à 821, est liée à deux événements clés de l'époque, soit une révolte des Abodrites ainsi que l'effondrement d'un portique du palais d'Aix-la-Chapelle, alors que la datation basse de 829-833 vient d'une allusion de Loup de Ferrière (805-862) dans l'une de ses correspondances.<sup>251</sup> La datation médiane pour sa part recueille peu d'arguments, sinon de se situer entre les deux autres dates avancées. Il y a bien Paul Edward Dutton qui a avancé que les vers de dédicace à Louis le Pieux dans l'œuvre d'Éginhard auraient été composés par Gerward, bibliothécaire de la cour, et qu'il aurait pu écrire ces vers aux alentours de 826/827. D'autres signalent qu'en 823, Louis eut un quatrième fils de Judith, nommé Charles, qui serait le seul à ne pas avoir connu son grand-père Charlemagne. La biographie aurait donc été écrite pour sa formation future.<sup>252</sup> En résumé, aucune datation ne fait encore l'unanimité de la communauté historienne.

En ce qui concerne l'auteur de la source, Éginhard, plusieurs informations sont disponibles. On retrouve les premières mentions de son nom dès 788. On suppose ainsi qu'il serait né vers 770 ou 775 dans la région de la vallée du Main. Il rejoignit au cours de sa jeunesse l'abbaye de Fulda, alors sous la direction de l'abbé Baugulf (r.779-802), pour lequel il était sans doute scribe. Puis, il fut envoyé au palais royal dès 791 comme *nutritus* du roi et il y fut entre autres influencé par Alcuin. Il gagna rapidement la confiance du roi et devint directeur des bâtiments royaux, chargé de la supervision des constructions palatiales.<sup>253</sup> Arrivé en 791 au palais royal, il ne fut pas témoin de l'ensemble de la campagne saxonne, mais fut présent lors de plusieurs entreprises militaires de Charlemagne et connut plusieurs de ses succès et conquêtes.<sup>254</sup> Il demeura dans l'entourage de l'Empereur jusqu'à la mort de ce dernier en 814.<sup>255</sup> La présence de l'auteur de la source à la cour carolingienne lors de la fin des conquêtes saxonnes justifie l'intérêt du document.

<sup>249</sup> Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 10.

<sup>250</sup> Michel Sot, Christiane Veyrard-Cosme et *al. loc. cit.* p. xxiv.

<sup>251</sup> Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 10.

<sup>252</sup> Michel Sot, Christiane Veyrard-Cosme et *al. loc. cit.* p. xxix-xxxi.

<sup>253</sup> Charles Vulliez, *loc. cit.* p. 466-467.

<sup>254</sup> Michel Sot, Christiane Veyrard-Cosme et *al. loc. cit.* p. xi.

<sup>255</sup> *Ibid.* p. xii.

Cela signifie qu'Éginhard fut témoin de l'atmosphère de ces campagnes et de ce que l'on disait des Saxons. De plus, il était très estimé de ses contemporains, considéré comme un homme instruit par son entourage (Alcuin, Théodulfe (755-820), Modoin (v.770-840/843)) ainsi que par le clergé qui lui envoya de jeunes recrues en vue d'une formation. Toujours demeuré laïc et marié à Emma, décédée en 836, il fut responsable de nombreuses abbayes comme abbé laïc après la mort de l'Empereur.<sup>256</sup> Il se retira en 830 dans l'abbaye de Seligenstadt où il mourut le 14 mars 840.<sup>257</sup> En plus de sa vie de Charlemagne, nous lui connaissons une correspondance de soixante et onze lettres et le récit de la translation des reliques des saints martyrs Marcellin et Pierre.<sup>258</sup>

Une analyse détaillée de la source permet d'en ressortir les principales inspirations. D'une part, il y a une importante influence des *Vies des Douze Césars* et en particulier de la section portant sur Auguste. Aussi, les *Annales regni Francorum* jouèrent un rôle important dans la rédaction de la « Vie de Charlemagne ». Éginhard utilisa entre autres la *divisio* de la matière présentée dans les vies des Césars, à savoir les affaires publiques et les affaires privées de la vie de l'Empereur. Beaucoup de citations de ce texte se retrouvent dans la biographie de Charlemagne. Les annales, pour leur part, furent utilisées pour structurer le récit événementiel, entre autres entre les chapitres 5 et 17 où les parallèles textuels sont nombreux. En dehors de ces deux sources d'inspiration principales, il faut aussi citer les *Tusculanes* de Cicéron, mentionnées dans la préface. De plus, les vertus accordées à l'Empereur par Éginhard sont les mêmes que celles exaltées par Cicéron.<sup>259</sup> La structure de l'œuvre révèle pour sa part que son but premier est de légitimer la prise du pouvoir royal par les maires du palais. De fait, dans sa première partie, la *Vie de Charlemagne* fait un aller-retour constant entre le déclin des Mérovingiens et l'idéal incarné par les maires du palais.<sup>260</sup> Puis, les chapitres 5 à 15 traitent des campagnes militaires menées par Charlemagne. On y parle de l'Aquitaine, de la Lombardie, de la Saxe, de l'Hispanie, de la Bretagne, du Bénévent, de la Bavière et finalement des territoires

---

<sup>256</sup> *Ibid.* p. xiii-xiv. On mentionne entre autres les abbayes de Michelstadt, de Milinheim (renommée Seligenstadt), de Saint-Pierre-au-Mont-Blandin, de Saint-Babon à Gand, de Fontenelle, de Saint-Servas de Maastricht. Il aura aussi des droits à Saint-Cloud en bordure de Paris, sur Fritzlar en Saxe et sur Saint-Jean-Baptiste en Pavie ainsi que des processions à Saint-Saulve en Valenciennes.

<sup>257</sup> Charles Vulliez, *op. cit.* p. 466-467.

<sup>258</sup> Michel Sot, Christiane Veyrard-Cosme et *al. loc. cit.* p. xx.

<sup>259</sup> *Ibid.* p. xxxi-xxxviii.

<sup>260</sup> *Ibid.* p. xlv-xlvi.

slaves, avars et danois.<sup>261</sup> Enfin, la dernière section de l'œuvre vise surtout à mettre en exergue les vertus de l'Empereur, tout en parlant de sa vie personnelle de manière plus générale.<sup>262</sup>

La description que fait Éginhard du conflit avec les Saxons est particulièrement importante pour cette thèse, en particulier parce qu'il s'agit de la guerre décrite avec le plus de minutie par Éginhard, une guerre par laquelle Charlemagne devait arriver à chasser le culte des idoles de ses frontières.<sup>263</sup> Pour Éginhard, la victoire de Charlemagne sur les Saxons dépendait de leur abandon du culte des démons, et il cherche à imposer tout au long de sa biographie un modèle chrétien, incarné par Charlemagne, qui doit s'imposer en Saxe.<sup>264</sup> En effet, c'est la magnanimité de l'Empereur qui lui permet, à long terme, d'incorporer les Saxons au peuple franc.<sup>265</sup> Une autre raison de l'importance de l'œuvre d'Éginhard est la véhémence de l'auteur à l'encontre des ennemis de Charlemagne, fustigeant la perfidie saxonne. Il oppose dans sa section sur la Saxe la vertu du souverain chrétien au vice de l'ennemi saxon, puisque le roi carolingien ne cherchait qu'à unir les deux peuples, les Saxons demeurant inébranlables face au discours des missionnaires.<sup>266</sup> Il souligne également que le conflit fut causé par les Saxons qui, demeurant païens, menaçaient toujours la paix franque puisqu'il y avait fréquemment sur la frontière entre le royaume des Francs et la Saxe des meurtres, des incendies et des vols. Ainsi, les Francs ne pouvaient que déclarer la guerre aux Saxons jusqu'à leur annexion totale.<sup>267</sup> De plus, pour l'auteur, une des caractéristiques primordiales des Saxons était leur faiblesse d'âme, qui les mena à sans cesse balancer entre deux attitudes, la paix et la guerre.<sup>268</sup> Il les décrit aussi comme un peuple transgressant les lois divines et humaines. Ces transgressions permirent de justifier les campagnes de Charlemagne et les actions qui y furent commises comme la déportation des populations saxonnes pour créer un lien pacifique entre les deux peuples. Pour lui, il s'agit d'une forme de *clementia* de la part du roi, qui agissait comme un père

---

<sup>261</sup> *Ibid.* p. 1.

<sup>262</sup> *Ibid.* p. lx-lxviii et lxxii-lxxx.

<sup>263</sup> David Ganz, « Einhard's Charlemagne: the Characterisation of Greatness », dans Joanna Story (dir.), *Charlemagne: Empire and Society*, New York, Manchester University Press, 2005, p. 46 et 49.

<sup>264</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>265</sup> *Ibid.* p. 45.

<sup>266</sup> Michel Sot, Christiane Veyrard-Cosme et *al. loc. cit.* p. liii.

<sup>267</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 179.

<sup>268</sup> Michel Sot, Christiane Veyrard-Cosme et *al. loc. cit.* p. lvii.

pour bâtir des relations pacifiques avec un ennemi dont le cœur était empli de *perfidia* et dont l'attitude passée démontrait l'*inhonestum*.<sup>269</sup> Mohr souligne d'ailleurs qu'Éginhard fit de l'infidélité et de la malhonnêteté des Saxons des *topoi*, allant même jusqu'à établir ce trait caractéristique comme commun à l'ensemble des Saxons.<sup>270</sup> Comme le souligne Effros, pour Éginhard, les Saxons représentaient avant tout un groupe de païens féroces dévoués à des cultes démoniaques, ce qui orienta son écriture et sa pensée.<sup>271</sup>

Ainsi, la vie de Charlemagne écrite par Éginhard présente l'intérêt d'avoir été rédigée par un témoin d'une partie du conflit entre l'Empereur et les Saxons. Par conséquent, les informations qui y sont présentées, sans démontrer une vérité historique, demeurent proches des mentalités de la cour à cette époque, pouvant ainsi refléter ce qui y était dit au sujet de la Saxe et de ses habitants.

### 3. Mise en contexte

#### 3.1. De la mission interne à la guerre religieuse

Contrairement aux vœux exprimés dans la Bible,<sup>272</sup> le missionnariat universel ne fut pas toujours l'une des dimensions prédominantes de la religion chrétienne.<sup>273</sup> Si les chrétiens souhaitèrent convertir les non-chrétiens dès les débuts du christianisme, les missions furent surtout réalisées à l'intérieur de l'ancien *limes* romain, limitant les contacts avec les *gentes*.<sup>274</sup> Cela s'explique par le fait que l'on ne considérait comme civilisés et donc, dignes d'être christianisés, que les peuples qui vivaient au sein de l'ancien Empire romain. On supposait, aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, que les notions de christianisme et de romanité allaient de pair. C'est pourquoi l'évangélisation visait surtout les campagnes dans le but premier de transformer ceux que l'on désignait nominalement comme des chrétiens en de vrais bons chrétiens.<sup>275</sup> D'ailleurs, ce prêche dans les campagnes se fit d'autant plus pressant à partir du règne de Théodose (r.379-395), au moment où l'Empire devint

---

<sup>269</sup> *Ibid* p. lx.

<sup>270</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 173 Mohr souligne qu'Éginhard fut le seul auteur de l'époque à lier la *ferocitas* aux Saxons, alors qu'elle fut plutôt associée aux Vikings. Sans la nommer fréquemment, il présenta souvent des événements desquels il est possible de déduire cette *ferocitas*, en faisant même une des causes de la guerre. Pour plus de détails, voir Andreas Mohr, *op. cit.* p. 180-181.

<sup>271</sup> Bonnie Effros, *loc. cit.* p. 268.

<sup>272</sup> Mt 28 : 18-20.

<sup>273</sup> J. N. Hillgarth, *op. cit.* p. 6.

<sup>274</sup> Ramsay MacMullen, *op. cit.* p. 25.

<sup>275</sup> Richard Fletcher, *op. cit.* p. 63

officiellement chrétien. Il était dès lors du devoir du clergé de veiller à ce qu'aucun citoyen romain ne demeure dans l'erreur du démon, à savoir le paganisme.<sup>276</sup>

Il faut constater que les historiens des missions et des croisades ont admis au sein de l'historiographie l'idée d'une transition de la mission pacifique et du refus de la violence vers une acceptation de celle-ci, transition s'échelonnant sur plusieurs siècles et marquant une évolution socio-historique au sein de laquelle le militantisme chrétien devint acceptable. Ainsi, il est nécessaire de traiter de l'évolution du champ missionnaire, de l'apparition de la notion de guerre juste sous saint Augustin et de son évolution lors de l'apparition des « royaumes barbares ».<sup>277</sup>

Il arrivait certes que des évangelisateurs se rendissent au-delà des anciennes frontières de l'Empire, mais ils se déplaçaient surtout auprès de communautés chrétiennes, formées autour d'ermites à la recherche de solitude. Ce phénomène mena même à la fondation d'épiscopats en dehors des terres d'Empire.<sup>278</sup> Cela créa lentement, dès les années 500, des zones tampons s'élargissant continuellement entre les régions dites romaines et celles vues comme barbares.<sup>279</sup> Ce processus permit indirectement l'élargissement du champ apostolique dès le VIII<sup>e</sup> siècle, mettant les chrétiens en contact avec de « nouvelles » populations païennes.<sup>280</sup>

Cette nouvelle prise de contact entre les mondes chrétien et païen provoqua des modifications dans les valeurs non seulement religieuses, mais aussi culturelles, occasionnées par la conversion des païens. Les missionnaires recherchaient un changement en profondeur, une acceptation à la fois de la religion chrétienne et des héritages de la romanité.<sup>281</sup> Si les nouveaux épiscopats jouèrent un rôle dans l'expansion du champ apostolique, d'autres raisons entrèrent aussi en ligne de compte, mais sans faire l'unanimité dans la recherche. Richard Fletcher résume une partie des débats en proposant cinq

---

<sup>276</sup> *Ibid.* p. 35-39.

<sup>277</sup> Jean Flori, « L'Église et la guerre sainte. De la "paix de dieux" à la "croisade" », dans *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 47<sup>e</sup> année, N.2, 1992 p. 453. Flori souligne cependant que certains, comme C. Erdmann refusent l'implication des « royaumes barbares » et de leurs habitants qui, selon lui, poussent plutôt l'Église à s'éloigner de toute forme de violence pour contrer celle des nouveaux dirigeants de l'Europe.

<sup>278</sup> Richard Fletcher, *op. cit.* p. 25.

<sup>279</sup> Peter Brown, *op. cit.* p. 30.

<sup>280</sup> Richard Fletcher, *op. cit.* p. 25-26. Bruno Dumézil mentionne pour sa part de premières prétentions à l'universalisme de la religion chrétienne dès la troisième décennie du V<sup>e</sup> siècle. Pour plus de détails, voir Bruno Dumézil, *op. cit.* p. 143.

<sup>281</sup> *Ibid.* p. 2.



arguments fréquents dans l'historiographie : la compétition avec l'Islam, en cherchant à regagner dans les royaumes barbares les âmes perdues en Espagne ; la volonté pontificale d'une expansion du champ apostolique afin d'augmenter son pouvoir en augmentant le nombre de fidèles ; l'acceptation de nouveaux préceptes bibliques, et plus particulièrement, de Matthieu 28 : 18-20 <sup>282</sup>; la recherche de la glorification missionnaire par la mort en martyr ; la conjoncture monastique qui pousse les moines à toujours chercher à s'exiler plus loin dans les terres païennes.<sup>283</sup> Autour des VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles, la réinterprétation des versets bibliques entraîna l'émergence de l'idée de salut collectif et de salut de l'Autre.

Cependant, les païens résistèrent à cette nouvelle insistance missionnaire, causant la mort de plusieurs évangélisateurs et, pour cette raison, à un appel au pouvoir séculier dans l'entreprise des évangélisateurs. En effet, les autorités séculières protègent dès lors certains missionnaires, permettant un glissement vers la conversion armée. Selon Fichteneau, un premier exemple de cette collaboration eut lieu entre Carloman (v.710-771) et Boniface (672-754). <sup>284</sup> Peter Brown ajoute qu'à la même époque, au sein de la chrétienté, en plus du zèle missionnaire, un sentiment de supériorité culturelle se développa, soutenu par l'usage de la force. Il est alors question d'une puissance religieuse, comme lorsque Boniface abattit le chêne sacré de Geismar, mais aussi profane grâce à l'appui militaire de certains souverains. <sup>285</sup>

Ce phénomène peut s'expliquer en ayant recours à saint Augustin qui, dans *La Cité de Dieu*, fut le premier à détacher les notions d'Empire et de religion chrétienne.<sup>286</sup> Cette séparation entre les notions de religion et d'Empire permit aux missionnaires de se détourner des prêches de campagne pour s'orienter vers les populations païennes

---

<sup>282</sup> Mt 28 : 18-20 : « Jésus s'approcha d'eux et leur adressa ces paroles : "Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps." »

<sup>283</sup> Il faut cependant noter que plusieurs de ces théories sont aujourd'hui rejetées en bloc. Tout d'abord, l'Islam n'est pas vu initialement comme une nouvelle religion, mais comme une hérésie, ce qui suppose que les musulmans ne sont pas des « âmes perdues » mais simplement des chrétiens dans l'erreur. Pour ce qui est de l'augmentation du pouvoir de la papauté, Fletcher démontre que cette justification d'expansion du champ missionnaire proviendrait en fait de la propagande de la réforme protestante. Pour leur part, les versets bibliques étaient déjà connus depuis longtemps. La recherche du martyre et la conjoncture monastique rencontrent moins d'opposition, mais ne sont pas non plus, selon l'historien, des justifications satisfaisantes. Pour plus de détails, voir Richard Fletcher, *op. cit.* p. 229-232.

<sup>284</sup> Heinrich Fichteneau, *op. cit.* p. 86.

<sup>285</sup> Peter Brown, *op. cit.* p. 17.

<sup>286</sup> Richard Fletcher, *op. cit.* p. 29.

limitrophes, phénomène qui alla en s'accroissant dès le V<sup>e</sup> siècle. Saint Augustin suggéra aussi dans le *De Fine Saeculi* que le prêche missionnaire devait s'étendre à toutes les nations, pas seulement aux Romains.<sup>287</sup>

À cette dimension d'expansion du champ apostolique se joignit une progressive sacralisation de la violence. Malgré la volonté de saint Augustin d'établir une distinction entre Église et Empire romain, la victoire de Constantin au pont Milvius en 312 sous le signe de la religion chrétienne créa une association entre victoire militaire et victoire religieuse.<sup>288</sup> De plus, dès le IV<sup>e</sup> siècle, certains membres des autorités ecclésiastiques en vinrent à accepter la violence comme un mal nécessaire.<sup>289</sup> Saint Augustin, vivant lui-même en territoire impérial, intériorisa cette idée d'Empire chrétien. Par conséquent, malgré sa volonté de distinguer Empire et Église, la pensée augustinienne exprime l'idée que l'usage de la violence est justifié si l'Empire est menacé par des hérétiques ou des barbares.<sup>290</sup> Pour Augustin, l'utilisation des armes était certes un malheur, mais si cet usage devait empêcher un malheur encore plus important, alors le recours à la force était justifié. Cette réflexion était en outre légitimée par les guerres de l'Ancien Testament : « [...] une guerre peut être sainte lorsqu'elle est voulue de Dieu et ordonnée par lui. »<sup>291</sup> Dans cette optique, Christopher Tyerman confirme que l'Ancien Testament fournit des *casus belli* pour toutes les situations.<sup>292</sup> Cet enchevêtrement de réflexions de justifications de l'utilisation des armes donna naissance à la conception de la guerre juste. Quatre critères définissent la guerre juste selon Augustin : 1) elle doit être déclarée par une autorité légitime ; 2) elle est entreprise pour rétablir la justice, défendre la patrie ou récupérer des terres ou des biens injustement spoliés ; 3) elle doit être menée par des soldats dénués d'haïne ou d'intérêts personnels ; 4) elle a une cause juste.<sup>293</sup>

Bien que limitative à l'origine, la guerre juste évolua avec le déclin de l'Empire romain d'Occident, la déposition du dernier empereur et l'avènement des « royaumes barbares », puisque pour les nouveaux souverains germaniques, la prise de butin était

---

<sup>287</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>288</sup> Jean Flori, *La Guerre Sainte*, *op. cit.* p. 35.

<sup>289</sup> *Ibid.* p. 10.

<sup>290</sup> *Ibid.* p. 37.

<sup>291</sup> *Ibid.* p. 38.

<sup>292</sup> Christopher Tyerman, *op. cit.* p. 30.

<sup>293</sup> Jean Flori, *op. cit.* p. 39, Christopher Tyerman, *op. cit.* p. 34.

considérée comme une cause juste de guerre. L'Église devant survivre face à cette nouvelle réalité, n'eut d'autres choix que de revoir ses positions pour s'adapter à ces nouveaux souverains, à un moment où l'autorité impériale unique n'était plus.<sup>294</sup> En résumé, l'Église faisait face à deux réalités obligeant une sacralisation de la violence : dans un premier temps, les nouveaux souverains avaient des valeurs que l'Église ne pouvait faire disparaître et qu'elle devait récupérer et adapter à sa propre doctrine ; dans un second temps, l'Église de Rome était en Occident la seule source d'autorité ayant survécu à la chute de l'Empire et pouvant imposer des règles.<sup>295</sup> Ainsi, cette évolution de la guerre juste augustinienne, reprise par les Carolingiens, permit de joindre traditions bibliques et romano-hellénistiques, ce qui eut pour conséquence d'ajouter le concept de *casus belli* aux motivations religieuses des guerres de l'Ancien Testament.<sup>296</sup>

Cette évolution se poursuivit au sein du royaume carolingien. Avant même son couronnement impérial, Charlemagne représentait cet idéal d'union entre Empire romain et Église romaine. Ainsi, il était considéré que, tournées aussi bien vers l'intérieur que vers l'extérieur de son territoire contre des ennemis religieux, ses guerres étaient justes et missionnaires. Chaque combat se trouvait ainsi investi d'une double mission : la lutte contre le paganisme et la protection de la chrétienté, permettant de légitimer ses entreprises militaires.<sup>297</sup> Dès lors, comme le souligne Fichtenau, le domaine idéal du monarque chrétien devait être une chrétienté parfaite à laquelle le reste de l'humanité devait finalement être assimilée.<sup>298</sup>

À cette tradition de guerre juste reprise par les Carolingiens se trouvait jointe une christianisation de la guerre et des guerriers. Comme le souligne Flori, « La "christianisation" de la guerre et des guerriers se serait réalisée par le moyen de la liturgie (bénédiction sur les armes et les guerriers), de l'hagiographie (vie des saints laïcs ou militaires), pour conduire à la formation d'une nouvelle conception de la guerre menée contre les ennemis envahisseurs de la chrétienté, les païens, qu'ils soient Normands, Hongrois ou Sarrasins (liturgie de messe contre les païens). »<sup>299</sup> Cette évolution fut capitale

---

<sup>294</sup> *Ibid.* p. 40.

<sup>295</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>296</sup> Christopher Tyerman, *op. cit.* p. 31.

<sup>297</sup> Jean Flori, *op. cit.* p. 42.

<sup>298</sup> Heinrich Fichtenau, *op. cit.* p. 86.

<sup>299</sup> Jean Flori, *loc. cit.* p. 453.

dans la représentation des Saxons par les auteurs carolingiens. En justifiant la guerre contre des ennemis païens considérés comme des envahisseurs de la chrétienté, la diabolisation de l'Autre devenait naturelle et légitimait toute guerre menée contre lui.

Cette transformation des mentalités mena Charlemagne à combattre les Saxons sous la justification de protection de l'Église et d'accroissement de la chrétienté alors qu'il porta la guerre directement en Saxe. Pourtant, tous les Saxons n'étaient pas païens au moment de la conquête, puisque des contacts entre la Saxe et la chrétienté avaient déjà eu lieu du temps des aïeuls de Charlemagne.<sup>300</sup> Il reste que certains auteurs, tels Alcuin et Éginhard, virent en Charles un nouveau roi David, oint par Dieu et destiné à diriger la chrétienté. Cette responsabilité se manifestait par la protection des églises et des fidèles et par la sujétion et la conversion des barbares et des païens à la vraie foi.<sup>301</sup> Cette idée est parfaitement représentée par certaines missives d'Alcuin,<sup>302</sup> dans lesquelles il souligna que le pouvoir séculier était le porteur de l'épée défendant le pouvoir spirituel, supposant donc que le pouvoir donné par Dieu à Charlemagne le contraignait à défendre l'Église.<sup>303</sup> Contrairement à ses ancêtres, Charlemagne se retrouvait ainsi investi d'une nouvelle mission : celle de la christianisation. Malgré son opposition à la conversion forcée, Charlemagne adopta cette mission de christianisation lors de ses guerres en Saxe.<sup>304</sup>

Pour conclure, il est possible de reprendre l'idée de Peter Brown selon laquelle, pour Charlemagne et son entourage, les missions devaient être civilisatrices. Protégés et soutenus par les autorités séculières, les missionnaires se devaient d'éduquer les populations conquises pour en faire des chrétiens et des membres à part entière du royaume carolingien et de la chrétienté. C'est donc cette idée qui fut appliquée lors de la destruction de l'Irminsul, à une époque où Charlemagne considérait déjà les Saxons comme ses sujets et, conséquemment, comme des chrétiens.<sup>305</sup>

---

<sup>300</sup> Mayke de Jong *loc. cit.* p. 126.

<sup>301</sup> Jean Flori, *op. cit.* p. 30-32.

<sup>302</sup> Voir par exemple, Alcuinus, *Epistolae*, MGH, *Epistolae IV, Karolini ævi II*, Lettre 17.

<sup>303</sup> Jean Flori, *op. cit.* p. 33-34.

<sup>304</sup> Lawrence G. Duggan, « For Force is Not of God ». *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*. Gainesville, university Press of Florida, 1997, p. 49-50, 58.

<sup>305</sup> Peter Brown, *op. cit.* p. 329-330.

### 3.2. Charlemagne et l'Église : un partenariat ?

Selon Loyn et Percival, l'Église chrétienne fut instrumentalisée dans une optique politique par Charlemagne et la monarchie franque de manière générale. Selon ces auteurs, les souverains carolingiens utilisèrent la confession pour savoir si des complots étaient ourdis contre les monarques en place et réaliser des répressions au besoin, la confession devenant ainsi une arme politique.<sup>306</sup> Cela expliquerait pourquoi Charlemagne voulut rapidement imposer le christianisme par le biais des capitulaires présentés précédemment. Il instaurait une « confession politique », permettant de tenir les Saxons sous son joug. Cela serait confirmé par le fait que, tant en Saxe qu'en territoire Avar, la victoire chrétienne fut le résultat de la persistance des affrontements militaires certes, mais surtout de la présence de l'Église pour contrôler la population.<sup>307</sup>

Cette idée est liée au point de vue défendu par Fichtenau, pour lequel le roi devait veiller à la fois au bien politique et religieux de ses sujets, faisant en sorte que ces dimensions ne pouvaient qu'être intrinsèquement connectées.<sup>308</sup> Cette vision était présente chez les Francs depuis l'époque de Clovis. En effet, après leur conversion, les auteurs francs jugèrent leur peuple comme choisi de Dieu. Conséquemment, il devenait de leur devoir d'étendre la foi chrétienne.<sup>309</sup> Cela corrobore le rôle joué par Charlemagne au moment de ses guerres comme défenseur de l'Église et de la chrétienté contre les incursions païennes et les dévastations des infidèles.<sup>310</sup> Cette idée gagna en force lors du couronnement impérial de Charlemagne, l'Empereur se devant plus que quiconque de régner sur un territoire hégémonique donc, chrétien (*Imperium christianum et imperium romanorum*).<sup>311</sup>

---

<sup>306</sup> H. R. Loyn et John Percival, *op. cit.*, p. 2. Bien qu'il faille mentionner ces idées puisqu'elles sont présentes dans l'historiographie, nous ne pouvons y souscrire. Elles sont plutôt considérées aujourd'hui comme complotistes. S'il y eut association entre Église et royaume carolingien, il n'y eut pas instrumentalisation de l'une par l'autre.

<sup>307</sup> *Idem*

<sup>308</sup> Heinrich Fichtenau, *op. cit.* p. 24. Le même commentaire peut s'appliquer ici car Fichtenau écrivit à la même époque.

<sup>309</sup> *Ibid.* p. 29 Fichtenau ajoute d'ailleurs qu'ils étaient désormais à la fois les héritiers de l'Empire romain et les nouveaux héritiers du Christ sur terre, ce à quoi nous ne pouvons entièrement souscrire. La notion d'Empire n'avait pas la même signification sous Clovis que sous Charlemagne ou que sous les Byzantins qui croyaient détenir le titre impérial depuis la séparation de l'Empire romain.

<sup>310</sup> *Ibid.* p. 85.

<sup>311</sup> *Ibid.* p. 88.

Plus récemment, Mayke de Jong a aussi insisté sur cette relation entre Église et royaume carolingien, démontrant même un certain contrôle de la part des monarques francs sur l'Église de Rome. Pour cet historien, Charlemagne se trouvait à la tête d'une Église carolingienne. Chaque église et évêché de l'Empire dépendait bien officiellement de Rome, mais, dans la conception carolingienne, ces unités ecclésiastiques faisaient aussi partie d'une Église limitée par les frontières du royaume carolingien.<sup>312</sup> De Jong résume ainsi cette double église : « On the one hand, he [Charlemagne] was a theocratic monarch who took it for granted that he ruled the church as well as his empire; on the other, he was a great conqueror who owed his real power to his military and political genius. »<sup>313</sup> Pour expliquer cette conjonction entre religion chrétienne et politique, de Jong avance plusieurs arguments. D'abord, Charlemagne bénéficiait d'un fort appui de la part de ses évêques, lui assurant ainsi le contrôle des établissements ecclésiastiques de son royaume au VIII<sup>e</sup> siècle.<sup>314</sup> De plus, les capitulaires jouèrent un rôle important. Comme souligné précédemment dans l'analyse des deux capitulaires saxons, ils comportaient un important mélange d'éléments religieux et séculiers, liant intrinsèquement ces deux dimensions au sein du royaume.<sup>315</sup> Pour veiller à leur application, Charlemagne mit de l'avant ses ministres, comme l'explique de Jong : « "Ministry" (*ministerium*) became the key word for the powerful lay and ecclesiastical, who shared the burden of leading the Christian people to salvation with their ruler. All those with a ministry operated within an *ecclesia* which at times assumed the meaning of a body politic: a "Christian people" (*populus christianus*) governed by Charlemagne and defined by the correct cult of God. »<sup>316</sup> Cette politique visant à relier christianisme et politique au sein du royaume n'était pas entièrement nouvelle sous Charlemagne. Cette idée avait été appliquée dès les années 740 sous Pépin et Carloman, par le biais des synodes royaux ; c'est au cours de ces synodes, dirigés par les maires du palais, que les affaires du royaume, dont les affaires religieuses, étaient réglées.<sup>317</sup> Ces premières démarches des maires du palais menèrent Charlemagne, particulièrement dans les années 780 et 790, à une importante réflexion sur le rôle du roi dans le salut du peuple

---

<sup>312</sup> Mayke de Jong, *loc. cit.* p. 106.

<sup>313</sup> *Idem.*

<sup>314</sup> *Idem.*

<sup>315</sup> *Ibid.* p. 107.

<sup>316</sup> *Ibid.* p. 108.

<sup>317</sup> *Ibid.* p. 109.

chrétien.<sup>318</sup> Alors que les années avançaient, on vit apparaître dans la pensée des auteurs de l'époque que le roi agissait sous l'approbation de Dieu. Paul d'Aquilée (v.730/740-802) alla en 794 jusqu'à donner à Charlemagne le titre de roi et de prêtre. D'ailleurs, dans l'*admonitio generalis* de 789, Charlemagne était présenté comme le *rector* du royaume des Francs et le fidèle défenseur et adjuvant de l'Église.<sup>319</sup>

De plus, Charlemagne hérita de son père d'une puissante alliance entre le royaume franc et la papauté de Rome. Elle garantissait au pape un puissant protecteur et le monarque carolingien y trouvait une légitimité reconnue par le pape et finalement, sous Charlemagne, une couronne impériale. Charles le Grand entretint précieusement cette relation avec la papauté. Se rendant, selon le *Liber pontificalis*, pour la première fois à Rome en 753 pour rencontrer le pape Étienne III, puis couronné avec son père et son frère par le même pape en 754 à Saint-Denis, il fut le premier roi franc à se rendre directement à Saint-Pierre de Rome. Il y alla quatre fois au cours de son règne, la première à Pâques 774.<sup>320</sup> Puis, en 781, il entretint une correspondance avec le pape Hadrien I<sup>er</sup> dans laquelle est définie la signification du statut de protecteur de Saint-Pierre et de son patrimoine, statut porté par Charlemagne. On y retrouve une complémentarité des rôles entre les deux pôles de pouvoir, comme le démontre une lettre de Charlemagne et d'Alcuin destinée au pape Léon III en 796 :

Sicut enim cum beatissimo patre, praedecessore vestro, sanctae paternitatis pactum inii, sic cum beatitudine vestra eiusdem fidei et caritatis inviolabile feodus statuere desidero; quatenus, apostolicae sanctitatis vestrae divina gratia advocata precibus, me ubique apostolica benedictio consequatur, et sanctissima Romanae ecclesiae sedes Deo donante nostra semper devotione defendatur. Nostrum est : secundum auxilium divinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime pater : elevatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adiuvere militiam, quatenus vobis intercedentibus Deo ductore et datore populus christianus super inimicos sui sancti

---

<sup>318</sup> *Ibid.* p. 110.

<sup>319</sup> *Ibid.* p. 111-115.

<sup>320</sup> *Ibid.* p. 116.

nominis ubique semper habeat victoriam, et nomen  
domini nostri Iesu Christi toto clarificetur in orbe.<sup>321</sup>

De cette manière, Charlemagne gagnait un accès direct au pape, intercesseur privilégié entre Dieu et l'humanité. C'était, d'une certaine façon, le prix de sa protection, prix qui se doublait d'une légitimation de ses actions, comme la conversion forcée des Saxons. La conquête devint dès lors une question de christianisation. La question de l'évangélisation forcée demeurait : était-elle correcte, ou même souhaitable ? Du point de vue de de Jong, par leur résistance obstinée, ce furent les Saxons qui donnèrent la réponse au roi, forçant l'imposition de la religion par la coercition et par le châtement de mort pour tout retour au paganisme.<sup>322</sup>

Ces faits mènent à constater l'existence d'une relation particulière entre le pouvoir de Rome et le pouvoir royal, puis impérial, de Charlemagne. Considérant déjà son royaume et les membres de son clergé comme faisant partie d'une *ecclesia* carolingienne, Charlemagne gagnait une légitimité dans ses actes par une alliance toujours plus forte entre les membres de l'Église et de son palais au sein de son royaume. Les assemblées royales, les capitulaires et sa relation avec le pape ne faisaient que lui permettre d'user toujours plus efficacement de cette influence réciproque. Cependant, comme le rappelle Andreas Mohr, le cas de la Saxe et de la légitimité du baptême forcé dans ce territoire est un cas particulier. Charlemagne faisait alors face à un territoire sans unité politique, administrative ou religieuse, mais où la résistance fut acharnée. Conséquemment, mission et soumission devaient aller de pair, et la christianisation du territoire gagnait des connotations politiques.<sup>323</sup>

Cette alliance servit aussi à combattre un adversaire imaginaire, soit celui qui sacrifiait des humains, avait un culte polythéiste dédié à différentes forces démoniaques et qui avait des rites étranges.<sup>324</sup> Cette image, imposée le plus souvent par des sources ecclésiastiques, ne pouvait une fois de plus que renforcer l'alliance entre pouvoir carolingien et pensée religieuse lors de la conquête de la Saxe. Pour les missionnaires, ces Autres furent la cible à convertir au christianisme et il leur était facile de profiter du succès

---

<sup>321</sup> Alcuinus, *Epistolae*, MGH, *Epistolae IV*, *Karolini aevi II*, Lettre 93.

<sup>322</sup> Mayke de Jong, *loc. cit.* p. 125.

<sup>323</sup> Andres Mohr, *op. cit.* p. 120.

<sup>324</sup> *Ibid.* p. 121.



des Carolingiens pour christianiser cet Autre.<sup>325</sup> Les actions religieuses et militaires allèrent dès lors de pair, d'autant plus qu'on se retrouvait dans un contexte de renouveau de l'intérêt pour les religions païennes, menant à une condamnation accrue de celles-ci.<sup>326</sup>

Néanmoins, on ne peut conclure que cette alliance dicta toutes les actions de la part de Charlemagne ou de l'Église. Pour plusieurs historiens, la Saxe est un cas à part. Philippe de Preux défend l'idée selon laquelle la propagation de la foi chrétienne ne fut qu'un prétexte permettant à Charlemagne de se rendre en Saxe.<sup>327</sup> D'ailleurs, Robert Folz souligne que « À l'exception des guerres de Saxe, dont l'auteur nous dit qu'elles furent menées entre autres pour “abolir dans ce pays le culte des démons”, aucune expédition militaire de Charles n'apparaît dictée par des raisons religieuses. »<sup>328</sup> Matthias Springer ajoute que Charlemagne voyait sans doute simplement la Saxe comme une dépendance de son territoire. Ainsi, pour lui, la christianisation du territoire était prévue dès le début.<sup>329</sup> Cette appropriation théorique de la Saxe découlerait du fait qu'en 738 sous Charles Martel (v.686-741), puis en 744 sous Pépin (714-768), les Saxons avaient été vaincus par les Francs et que certains avaient même accepté nominalement le baptême, devenant théoriquement chrétiens bien que les deux précédents souverains n'aient pas voulu annexer le territoire, mais bien obtenir un tribut de ses habitants.<sup>330</sup>

De plus, il faut considérer que certains historiens, McKitterick en tête, remettent partiellement en cause cette utilisation de l'Église par le roi carolingien : « It is doubtful whether conquest of the Saxons, or even their conversion to Christianity, was the purpose from the beginning, though these two purposes emerged in due course. The latter in particular became a constant theme of late ninth- and tenth-century Saxon historiography; the Poeta Saxo's celebration of Charlemagne's leading the Saxons to heaven [c.888-891] seems to have set the trend. »<sup>331</sup> De plus, elle souligne que malgré la guerre menée en Saxe,

---

<sup>325</sup> *Ibid.* p. 134.

<sup>326</sup> *Ibid.* p. 178.

<sup>327</sup> Philippe Depreux, « L'intégration des élites aristocratiques de Bavière et de Saxe au royaume des Francs – crise ou opportunité », dans F. Bougard, L. Feller et R. le Jan (dir.), *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 231.

<sup>328</sup> Robert Folz, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval*. Paris, Publication de l'Université de Dijon, 1950, p. 7.

<sup>329</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 180.

<sup>330</sup> Richard Fletcher, *op. cit.* p. 210.

<sup>331</sup> Rosamond McKitterick, *Charlemagne: the formation of a European Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 103.

Charlemagne continua à s'allier à des musulmans en Espagne ainsi qu'à des païens, dont les Slaves abodrites pendant et après ses conflits.<sup>332</sup>

Bref, il faut constater ici qu'une grande partie de l'historiographie s'entend à démontrer l'existence d'un lien indissoluble entre l'Église de Rome et Charlemagne. Usant à son avantage de ce lien, le souverain carolingien put légitimer ses guerres de Saxe par des actions missionnaires, faisant en sorte de justifier la conversion des Saxons. De plus, ce lien permit de diaboliser l'ennemi saxon, ce qui colore les sources elles-mêmes.

### 3.3. Charlemagne et les Saxons

#### 3.3.1. La Saxe et ses habitants : quelques notions

Les Latins nommaient la région de Saxe *Saxonia* et ses habitants les *Saxones*. Cette dénomination pour les Saxons ne se rencontre cependant pas avec certitude avant le IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, et le terme de *Saxonia* pour sa part ne daterait que des dernières décennies du même siècle.<sup>333</sup> Dans le cadre de la présente étude, nous désignerons comme Saxe et Saxons ceux qui vivaient dans le territoire de *Saxonia* entre le règne de Charlemagne et l'an 1180, territoire s'étendant au nord de l'Allemagne rhénane, et limité par la mer du Nord, ainsi que l'Elbe et la Saale. En fonction de l'évolution des rapports de force entre les Saxons et les Carolingiens, on pouvait aussi considérer la population habitant la rive droite de l'Elbe comme faisant partie de la Saxe.<sup>334</sup> Cependant, nonobstant cette limitation géographique moderne, Springer considère que les Saxons, à l'époque de Charlemagne, habitaient un territoire difficilement définissable pour les contemporains, et ce, même si on donnait à leur territoire le nom de *Saxonia*. En effet, au cours du Haut Moyen Âge, rien en dehors des frontières des royaumes chrétiens, et particulièrement sur la rive droite de l'Elbe, ne pouvait être considéré comme un territoire habité et comme une entité politique. Ainsi, les frontières terrestres et maritimes que l'on tente de donner aujourd'hui à la Saxe du VIII<sup>e</sup> siècle n'étaient en rien des réalités médiévales. En fait,

---

<sup>332</sup> *Ibid.* p. 136.

<sup>333</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 11.

<sup>334</sup> *Ibid.* p. 12 Cela dit, ces frontières sont encore sujettes à débats dans certains cas. En effet, si la frontière sud est souvent perçue comme étant la plus facile à déterminer (Elbe), certains mentionnent plutôt l'Albis, soulignant qu'à l'époque carolingienne, plusieurs cours d'eau portaient le nom d'Elbe. La frontière nord pour sa part ne pourrait être fixée avec les sources en notre possession, puisqu'on y dirait seulement que la Saxe est un isthme qui selon les traditions pourrait se terminer en divers lieux et même se rendre jusqu'au Danemark. Pour plus de détails, voir Matthias Springer, *op. cit.* p. 19.

plusieurs des régions limitrophes à l'Empire carolingien et à la Saxe étaient marécageuses. Les inondations dans ces régions étaient importantes, faisant en sorte que les frontières étaient mouvantes et que certaines zones limitrophes n'étaient simplement pas habitées.<sup>335</sup>

Dans un autre ordre d'idées, tant chez les auteurs médiévaux qu'au sein de l'historiographie contemporaine, la société saxonne est considérée comme ayant été divisée en trois castes, soient les *Edhilingui*, les *Firilingi* et les *Lazzi* si l'on se fie au texte de Nithard (v.800-844-845 ou 858/859). En latin, les *Edhilingui* étaient désignés comme étant les *nobiles* ou *nobiliores* ; les *Firilingi* étaient nommés *ingenui*, *ingenuiles* ou *liveri* ; les *Lazzi* étaient nommés *liberti*, *liti* ou *serviles*.<sup>336</sup> Selon Widukind de Corvey et son *Rerum gestarum Saxonicarum*, les premiers étaient des descendants de l'ancienne élite guerrière ayant conquis la Saxe entre le III<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle ; les seconds étaient leurs guerriers ; enfin les derniers étaient leurs dépendants, exploitant la terre et payant des redevances aux autres groupes.<sup>337</sup> Selon Goldberg, le mariage entre les castes était interdit sous peine de mort. Au VIII<sup>e</sup> siècle, la distinction entre les castes s'était davantage marquée en raison de la richesse et de la possession des terres par les *Edhilingui*. Cependant, cela ne signifiait en rien l'existence d'un pouvoir centralisé au sein de la société saxonne.<sup>338</sup> Selon cet historien, on doit plutôt considérer une centaine de districts divisés en trois grandes provinces : la Westphalie, l'Ostphalie et l'Angrie. Chacun de ces districts avait son propre chef. Les chefs se réunissaient annuellement en un conseil général à Marklo sur la rivière Weser selon la *Vita Lebuini antica*. C'est lors de ce rassemblement qu'étaient votées les lois, que la justice était rendue et que l'on décidait de la guerre et de la paix. C'est seulement dans le cas où une guerre était déclarée qu'un chef temporaire était nommé à la tête de tous les Saxons, et ce, uniquement pour la durée des opérations militaires. Ce conseil, qui semble avoir joué un grand rôle, regroupait par district douze représentants de chacune des castes, faisant en sorte que l'ensemble de celles-ci participaient à la même échelle au processus de décision, d'autant plus que tous devaient porter les armes à la guerre.<sup>339</sup> Pour Goldberg, cette

<sup>335</sup> *Ibid.* p. 13.

<sup>336</sup> Eric J. Goldberg, « Popular revolt, dynastic politics and aristocratic factionalism in early Middle Ages. The Saxon Stellinga revisited », *Speculum*, Vol. 70, No. 3, (1995), p. 471 citant Nithard, *Historiarum*, IV, 2, MGH, Ssrg p. 41.

<sup>337</sup> Widukind de Corvey, *Rerum gestarum Saxonicarum Libri Tres*, MGH, SRG, in *us.shcol.* Bd. 60 1, 14.

<sup>338</sup> Eric J. Goldberg, *loc. cit.* p. 472.

<sup>339</sup> *Ibid.* p. 473. Ce point est cependant encore sujet à débat entre les historiens. En fait, Mohr mentionne que tant au niveau archéologique qu'historique, rien ne prouve que le site de Marklo n'ait réellement existé. De

distinction sociale fut une réalité, parce que des sources contemporaines à la conversion saxonne ainsi qu'à la révolte de la *Stellinga* des années 841-842 évoquent aussi ce phénomène. En effet, pour lui, les sources démontrent l'existence de tensions sociales entre les différentes couches de la société, car les élites politiques de Saxe étaient plus favorables à la conversion que ne l'était la population.<sup>340</sup> Cette idée est d'ailleurs soutenue par l'analyse que fait Mohr de la *Capitulatio de partibus Saxoniae*. Dès qu'une sanction économique y était annoncée, les trois castes étaient distinguées afin de leur infliger des amendes appropriées. Cependant, il souligne que les *Lazzi* demeurent encore aujourd'hui problématiques pour les historiens, puisqu'on ne sait pas s'ils étaient des hommes libres ou des esclaves.<sup>341</sup>

Si cette division sociale était reconnue par les Carolingiens, il n'en était rien au niveau culturel. En effet, la distinction entre Westphalie, Ostphalie et Angrie était, aux yeux des Carolingiens, purement géographique. Ainsi, Charlemagne et ses armées ne faisaient que combattre les Saxons, commençant par attaquer la portion sud de la Saxe.<sup>342</sup> Mohr ajoute que ces distinctions servaient surtout à circonscrire les contacts politiques et les déplacements géographiques opérés par les Saxons. Selon lui, les Carolingiens ne considéraient pas que les habitants des différentes régions de la Saxe fussent indépendants culturellement, chacun ayant leurs propres mœurs. D'ailleurs, dans les sources, dès que l'on traite de la culture saxonne, on ne fait que nommer les Saxons, sans considération pour les régions précédemment citées.<sup>343</sup> Pourtant, selon McKitterick, les sources laissent supposer une connaissance de l'organisation saxonne ; en effet, elle mentionne que la christianisation du territoire et de sa population fut très lente en raison de l'organisation du

---

plus, comme aucun document sur ces supposées assemblées ne nous est parvenu, nous ne connaissons rien de son fonctionnement. Il est donc impossible de savoir si chacun pouvait réellement s'y exprimer. Néanmoins, Mohr tempère sa position en soulignant que l'assemblée de Marklo est aussi notée dans la *Capitulatio de Partibus Saxoniae*, dans laquelle on mentionne que les plus importants Saxons se retrouvaient lors de cette rencontre. C'était d'ailleurs un des objectifs de la *Capitulatio* d'interdire ces assemblées. Pour plus de détails, voir Andreas Mohr, *op. cit.* p. 288-290. Cependant, pour nous, cela ne constitue pas une preuve en soit, les *Capitulationes* pouvant très bien s'être inspirés de ce que l'on croyait être le monde saxon, une perception possiblement transmise par la *Vita Lebuini Antica*.

<sup>340</sup> *Ibid.* p. 474.

<sup>341</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 266.

<sup>342</sup> Matthias Becher, *op. cit.* p. 61, Andreas Mohr, *op. cit.* p. 57.

<sup>343</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 58.

paganisme saxon. Or, les élites carolingiennes auraient été au fait de cette structuration émergente en Saxe.<sup>344</sup>

Dans un autre ordre d'idées, Hard soutient que les Saxons n'étaient sans doute pas aussi « primitifs » que les sources veulent le laisser entendre. En effet, elles mentionnent, dans leurs descriptions des conflits entre Charlemagne et les Saxons, la destruction de forteresses sur les frontières du royaume carolingien. Les *Annales regni Francorum* citent entre autres celles d'Eresbourg et de Sigisbourg. Cette allusion laisse supposer que les Saxons avaient une certaine organisation militaire défensive sur leur frontière commune avec les Francs.<sup>345</sup>

À la vue des informations présentées précédemment, il y existe un grand flou dans les sources ainsi que dans la littérature secondaire relative à la Saxe. L'historien se retrouve devant des incertitudes sans doute semblables à celles vécues par les Carolingiens. En effet, mis à part des impressions, des perceptions et des traditions entre les différentes sources, rien ne permet d'affirmer que les informations transmises représentaient la réalité de la Saxe.

### 3.3.2. La guerre de 772-804

Les guerres entre les Carolingiens et les Saxons ne débutèrent pas sous Charlemagne. Selon Fletcher, elles commencèrent aussi tôt que le VII<sup>e</sup> siècle, sans qu'elles fussent teintées d'aucun objectif religieux.<sup>346</sup> En effet, comme le souligne Springer, le premier de la future dynastie carolingienne à se rendre en Saxe fut Pépin l'Ancien (580-640), alors accompagné par l'évêque Arnoul de Metz (584-641). Par la suite, les *Annales Mettenses* mentionnent que Pépin II de Herstal (635-714) ramena les Saxons, les Souabes et les Bavares sous la domination des Francs.<sup>347</sup> Puis, en 720, 724, 728 et 738, Charles

---

<sup>344</sup> Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 252.

<sup>345</sup> M. Hardt, « Hesse, Elbe, Salle and the frontiers of the Carolingian empire » dans W. Pohl, I. Wood et H. Reimitz, *The transformation of frontiers from late Antiquity to the Carolingians*, Leiden, Brill, 2001, p. 221.

<sup>346</sup> Richard Fletcher, *op. cit.* p. 213.

<sup>347</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 166 Cependant, cette dernière affirmation concernant les succès de Pépin de Herstal est aussi remise en cause par Springer. En effet, on connaît cette information surtout par des sources du IX<sup>e</sup> qui seraient fausses sur certains points, puisque l'on sait que les Souabes et les Bavares continueront d'avoir une existence autonome pendant une partie du VIII<sup>e</sup> siècle. Les Souabes ne seront soumis en effet que vers 746-48. Les Bavares, pour leur part, voit leur duc Tassilo III être défait et enfermé par Charlemagne à l'abbaye de Jumièges en 788 alors qu'à sa mort en 794, son territoire devient une réelle dépendance

Martel attaqua les Saxons dans le but d'en retirer un tribut. Selon la chronique de Frédégaire, ils n'étaient plus considérés comme de simples ennemis, mais comme des rebelles.<sup>348</sup> Puis, ce fut au tour de Pépin le Bref de les combattre en 744. C'est à partir de ce moment que s'amorça une réflexion sur la jonction entre soumission politique et baptême. En effet, lors d'une nouvelle guerre contre les Saxons en 748, Pépin demanda la conversion de la Saxe, ce qui fut promis, mais ne devint jamais réalité.<sup>349</sup> Springer remet cependant en cause ces premières conversions. En effet, comme il le souligne dans son étude sur les Saxons, les sources mentionnant ces conversions furent écrites après les campagnes de Charlemagne, faisant en sorte que les données soulevées sont faussées par les résultats des campagnes du roi carolingien.<sup>350</sup> D'ailleurs, lors de la campagne de 753 menée par Pépin le Bref, les sources rapportent que la Saxe fut dévastée jusqu'à la signature d'un traité de paix dans lequel on exigea de la population de Saxe un serment de fidélité, une promesse de ne plus tenter de rébellion et un tribut plus élevé qu'auparavant. On ne retrouve cependant aucune mention du baptême.<sup>351</sup> Puis, la même situation se reproduisit en 758.<sup>352</sup> En fait, comme le souligne Reuteur, le Rhin était alors une limite naturelle pour les Carolingiens qui ne ressentaient nul besoin de le franchir, si ce n'est que pour des campagnes militaires occasionnelles contre les Saxons ou les Bavares ou pour lancer des raids contre les Slaves, les Avars ou les Danois. Pour eux, les terres à l'est du fleuve n'étaient pas perçues comme centrales, malgré certaines prétentions carolingiennes sur le territoire.<sup>353</sup> De plus, comme le souligne McKitterick : « These campaigns seem to be

---

carolingienne. Ainsi, les sources ne seraient qu'un fantasme de la représentation carolingienne de leur passé. Pour plus de détails, voir Matthias Springer, *op. cit.* p. 167.

<sup>348</sup> Richard Fletcher, *op. cit.* p. 210 pour la date de 738. Pour les autres dates, voir Matthias Springer, *op. cit.* p. 166.

<sup>349</sup> Richard Fletcher, *op. cit.* p. 210 et Matthias Springer, *op. cit.* p. 169.

<sup>350</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 171-172.

<sup>351</sup> *Ibid.* p. 173.

<sup>352</sup> *Ibid.* p. 174 et pour preuve, les *Annales Q. D. Einhardi* : « DCCLVIII : Pippinus rex cum exercitu Saxoniam adgressus est ; et quamvis Saxonibus validissime resistentibus et munitiones suas tuentibus, pulsus proelio propugnatoribus per ipsum, quo patriam defendere conabantur vallum intravit. Commissisque passim proeliis plurimam ex ipsis multitudinem cecidit coegitque, ut promitterent se omnem voluntatem illius esse facturos et annis singulis honoris causa ad generalem conventum equos CCC pro munere daturus. His ita compositis et more Saxonico, ut rata esse deberent, confirmatis in Galliam sese cum exercitu suo recepit. » dans MGH, SS rer, Germ, 6. *Annales regni Francorum inde a 741 usque ad 829, qui dicuntur Annales Laurisenses maiores et Einhardi*, p. 17 Dans ce passage des annales, aucune mention n'est faite de volonté de conversion. L'insistance est plutôt sur la paix ainsi que sur le tribut en chevaux.

<sup>353</sup> Timothy Reuter, « Charlemagne and the World beyond the Rhine ». dans STORY, Joanna (dir.) *Charlemagne: Empire and Society*, New York, Manchester University Press, 2005, p. 183.

responses to occasional raids into Frankish territory from groups of Saxons or instances of unprovoked Frankish attacks on the Saxons simply because their proximity was interpreted as threatening.»<sup>354</sup> Elle ajoute qu'avant 772, on ne peut guère parler d'agressions répétitives ou de menace réelle d'un côté ou de l'autre, et encore moins d'une guerre planifiée contre un ennemi spécifique. On n'assiste qu'à des escarmouches.<sup>355</sup>

Aucune motivation religieuse ne peut donc être perçue chez les aïeuls de Charlemagne en ce qui concerne les guerres en Saxe. La situation se modifia cependant chez le futur empereur carolingien. En effet, l'évangélisation de la Saxe aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles devint un thème récurrent, et la guerre en Saxe suivit dans les écrits un modèle constant : destruction, pillage, construction d'églises et de monastères, fuite en cas de rébellion, retour de Charlemagne.

Avant de s'attarder à la guerre proprement dite, il faut analyser ses motifs. Tout d'abord, Fichtenau souligne que Charlemagne avait, tout comme ses aïeuls, dans un premier temps combattu les Saxons afin de les soumettre au paiement d'un tribut. Cependant, il réorienta sa politique vers celle d'une soumission totale, supposant du même coup leur conversion.<sup>356</sup> De plus, pour cet historien, Charlemagne s'était fait un devoir de combattre les populations païennes.<sup>357</sup> Cette idée est aussi soutenue par Loyn et Percival, pour qui les Saxons représentaient de parfaites cibles pour les Carolingiens puisqu'ils étaient païens et considérés intouchés par la tradition romaine.<sup>358</sup> Ces historiens soutiennent aussi que dans un premier temps, de 772 à 780, le but de Charlemagne n'était que de tenir les Saxons à l'extérieur des frontières franques, sans qu'aucune motivation religieuse n'entre en ligne de compte dans le conflit.<sup>359</sup> Il s'agit aussi ici de la thèse défendue par Springer qui, se fondant sur Éginhard, souligne que les Carolingiens souhaitaient combattre

---

<sup>354</sup> Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 168.

<sup>355</sup> *Idem.*

<sup>356</sup> Heinrich Fichtenau, *op. cit.* p. 48.

<sup>357</sup> *Ibid.* p. 59.

<sup>358</sup> H. R. Loyn et John Percival, *op. cit.*, p. 2 Cependant, considérant les relations des Saxons avec les prédécesseurs de Charlemagne, nous pouvons douter qu'ils ne furent jamais touchés par les traditions héritées de l'Empire romain, particulièrement au niveau culturel. En dehors des relations militaires tendues énoncées précédemment, il est certain que les Saxons avaient aussi des relations économiques avec les Carolingiens, dimensions cependant peu connues et documentées comme le souligne Andreas Mohr. Pour plus de détails, voir Andreas Mohr, *op. cit.* p. 90 Voir aussi Henry Mayr-Harting, « Charlemagne, the Saxons and Imperial Coronation of 800 », *English Historical Review*, 111 (1996), p. 1114 qui défend l'idée que la région du Rhin devint un enjeu économique important entre les années 780 et 820.

<sup>359</sup> H. R. Loyn et John Percival, *op. cit.* p. 2.

les Saxons puisqu'ils étaient païens et que, par conséquent, ils ne respectaient aucune loi humaine ou divine. Le roi n'avait donc d'autres choix que de les combattre pour défendre son territoire.<sup>360</sup> Cependant, une des premières actions de Charlemagne en 772 fut la destruction de l'Irmisul, arbre sacré des Saxons. Il est donc possible de remettre en question la thèse avancée par ces auteurs. D'ailleurs, Springer insiste aussi sur le débat entourant encore aujourd'hui les raisons de la guerre de Saxe. Plusieurs n'y voient qu'une escalade de la violence dans laquelle aucune invasion ou conversion n'était planifiée. Cependant, considérant la prolongation sur plusieurs générations de ce conflit, Springer souligne que ce n'était qu'une question de temps avant que cette invasion ne s'organise.<sup>361</sup> Ainsi, Henry Mayr-Harting insiste sur le fait qu'une fois le processus d'invasion lancé, rien ne pouvait plus empêcher que la christianisation accompagne cette conquête. Le but de Charlemagne était dès lors de contrôler les Saxons et de faire en sorte qu'ils ne puissent plus se révolter. Il devait donc annexer la Saxe et ne pouvait plus accepter que les Saxons rejettent les missionnaires et la foi chrétienne, ce qui supposait de forcer leur conversion. Pour cet historien, du point de vue franc, un peuple pacifié devait parler le même langage religieux que les Francs, soit celui du christianisme.<sup>362</sup> Ainsi, il est possible de constater que les facteurs, aujourd'hui encore sujets à débats, sont surtout politiques. Cependant, ils s'accompagnèrent rapidement d'une dimension religieuse qui ne pouvait qu'être liée à ces facteurs politiques.

La tradition historiographique veut que la guerre contre la Saxe se divise en deux phases. Pour Goldberg, la première se déroula entre 772 et 785 et la seconde de 792 à 804. La première peut se résumer ainsi : rébellion des Saxons, incendies des églises chrétiennes, massacre du clergé, réponse militaire et victoire des Francs, négociation de paix entre les deux partis, serment de fidélité, don de tributs et d'otages.<sup>363</sup> Puis, entre 785 et 792 survint une période de paix relative, avant que la rébellion ne reprenne au nord de l'Elbe et se solde par la défaite saxonne et la déportation d'une partie de la population. Dans ces deux phases,

---

<sup>360</sup> Mathias Springer, *op. cit.* p. 179.

<sup>361</sup> *Idem.*

<sup>362</sup> Henry Mayr-Harting, *loc. cit.* p. 1115 D'ailleurs, Matthias Springer souligne que selon certains historiens, Charlemagne voyait dès le départ la Saxe comme étant un territoire appartenant légitimement au royaume carolingien. De fait, il ne modifia pas son titre à la suite de la prise du territoire, comme il le fit après la conquête de la Lombardie. Le territoire étant sien, la christianisation de ce dernier aurait été dès le départ un des objectifs du roi carolingien. Pour plus de détails, voir Matthias Springer, *op. cit.* p. 180.

<sup>363</sup> Eric J. Goldberg, *Loc cit.* p. 475.



Charlemagne utilisa des stratégies similaires. Dans un premier temps, il se devait de prendre des points clés tels Eresburg, Paderborn et Lippspringe. Cette stratégie lui permettait de contrôler les routes, les mouvements de troupes ainsi que les communications. Puis, il s'assurait de la fidélité d'une partie des élites saxonnes en lui offrant des présents et privilèges, faisant en sorte que le christianisme et la suprématie franque fussent plus faciles à accepter.<sup>364</sup>

Selon les *Annales regni Francorum*, la guerre débuta au lendemain d'une assemblée royale à Worms en 772 au cours de laquelle Charlemagne décida d'aller porter la guerre en Saxe. Dès sa première incursion, il prit le château d'Eresburg et détruisit l'idole des Saxons, à savoir l'Irminsul, y prenant un butin considérable en plus de douze otages.<sup>365</sup> L'anéantissement du symbole central du culte païen saxon fut un des éléments causant la prolongation de la guerre, envenimant les relations entre les deux peuples.<sup>366</sup> Ensuite, en 774, au moment où Charlemagne se trouvait en Italie, les Saxons saisirent l'occasion et attaquèrent les terres de la Hesse sous domination franque. Les Francs envoyèrent des armées pour assurer à nouveau la soumission saxonne.<sup>367</sup> En 775, les hostilités reprirent entre les deux partis. Selon Becher, c'est à ce moment que Charlemagne, se trouvant à Quierzy, modifia sa stratégie. Il fallait désormais convertir ou éliminer les Saxons.<sup>368</sup> À ce moment, les *Annales regni Francorum* mentionnent que Charlemagne avait soumis les Ostphaliens dirigés par Hessi, les Angrariens sous le commandement de Buck ainsi que les Westphaliens. Cette information est confirmée par le *Chronicon Moissiacense*.<sup>369</sup> Lorsqu'il était en Italie en 776, les Saxons reprirent le fort d'Eresburg, expulsant la garnison franque. Sigisburg, un autre fort franc, fut attaqué sans être pris. Les Carolingiens contre-attaquèrent et remportèrent la victoire, à la suite de laquelle un nouveau traité de paix fut signé.<sup>370</sup> En 777, le roi décida de tenir son assemblée générale à Paderborn en Saxe puisqu'il ne croyait pas en la volonté pacifique des Saxons ni en leur parole. C'est au cours de cette assemblée que les différents chefs de Saxe vinrent lui prêter allégeance, à l'exception de Widukind

---

<sup>364</sup> *Ibid.* p. 476.

<sup>365</sup> *Annales regni Francorum*, *op. cit.* p. 33-34, Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 103.

<sup>366</sup> Christiane Veyrard-Cosme, *loc. cit.* p. 127.

<sup>367</sup> *Annales regni Francorum*, *op. cit.* p. 37, 39.

<sup>368</sup> Matthias Becher, *op. cit.* p. 60.

<sup>369</sup> *Chronicon Moissiacense*, *op. cit.* p. 296.

<sup>370</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 183.

(mort en 810), alors réfugié au Danemark.<sup>371</sup> En 778, lorsque Charlemagne se trouvait en Espagne à combattre les musulmans, les Saxons se révoltèrent de nouveau, se rendant jusqu'au Rhin et dévastant tout ce qui se trouvait de leur côté de la rive par le fer et le feu. Les *Annales royales* mentionnent au sujet de cette révolte : « Pari modo sacra profanaque pessumdata; nullum aetatis aut sexus discrimen ira hostis fecerat, ut liquido appareret, eos non praedandi, sed ultionem exercendi gratia Francorum terminos introisse. »<sup>372</sup> Les Francs ne virent donc dans cette expédition qu'un désir de vengeance, la révolte n'étant matée qu'en 779. Les Saxons, malgré une résistance considérable, subirent une défaite à Bocholt et les Angrariens et les Ostphaliens se soumirent et livrèrent des otages au roi. En 780, les sources signalent le baptême des Saxons dans un lieu nommé Orheim.<sup>373</sup> Les Saxons, en 782, reprirent les hostilités sous la conduite de Widukind, au moment où les armées de Charlemagne étaient divisées entre la Saxe et la Thuringe, ravagée par les Slaves. Les rébellions, qui commencèrent au nord des montagnes de Süntel, réduisirent à néant la majeure partie des gains remportés lors des dernières victoires de Charlemagne. C'est aussi en 782, à la suite d'une victoire franque, qu'aurait eu lieu le massacre de Verdun au cours duquel Charlemagne fit exécuter 4 500 otages saxons, alors que Widukind fuyait de nouveau chez les Danois.<sup>374</sup> Malgré cette démonstration de force, la Saxe n'était pas encore soumise et de nouvelles opérations, à plus petite échelle, furent lancées entre 783 et 785 dans le but de mater ce qu'il restait de résistance, alors menée par Widukind et Abbio, son beau-fils. Un affrontement majeur entre les deux partis eut finalement lieu en 785 dans la région de Barden, peu après le Reichstag de Paderborn. Pour une raison inconnue à ce jour, les deux chefs saxons déposèrent les armes et acceptèrent le baptême.<sup>375</sup> Cette double conversion permit l'établissement d'une trêve de sept ans, la Saxe étant désormais

---

<sup>371</sup> *Ibid.* p. 184.

<sup>372</sup> *Annales regni Francorum, op. cit.* p. 53.

<sup>373</sup> *Ibid.* p. 55, 57.

<sup>374</sup> Stuard Airlie, « Charlemagne and the aristocracy captains and the kings », dans Joanna Story (éd.), *Charlemagne : Empire and Society*, New York, Manchester University Press, 2005, p. 90 et Matthias Becher, *op. cit.* p. 66-67. Cependant, comme le souligne Matthias Springer, ce massacre est difficile à concevoir. Il est certain que la décapitation de certains meneurs de la rébellion saxonne eut lieu. C'était alors un châtement commun pour les traîtres. Cependant, le chiffre de 4500 est sans doute une exagération ou une erreur de transcription de manuscrit. Pour plus de détails, voir Matthias Springer, *op. cit.* p. 190.

<sup>375</sup> Matthias Becher, *op. cit.* p. 79-80 et Matthias Springer, *op. cit.* p. 193-194.

considérée par les élites carolingiennes comme une partie intégrante du royaume.<sup>376</sup> Ce serait après cette victoire que selon certains, la *Capitulatio de partibus Saxoniae* fut rédigée.<sup>377</sup>

Les Francs n'étaient cependant pas au bout de leurs peines. Alors qu'ils avaient entrepris une guerre contre un autre groupe païen, à savoir les Avars, les armées de Charlemagne connurent une importante défaite en 791. Selon Becher, les Saxons considérèrent ce revers comme un signe envoyé par les dieux païens, ce qui eut pour conséquence de provoquer de nouvelles révoltes.<sup>378</sup> Pour cette raison, la guerre reprit en 792, ce qui n'est souligné ni dans les écrits d'Éginhard ni dans les *Annales regni Francorum*. Seules les *Annales Laurissenses* notent qu'en 792 les Saxons retournèrent au paganisme, s'allièrent aux Avars, détruisirent les églises et tuèrent, torturèrent ou expulsèrent les membres du clergé franc présents sur leur territoire.<sup>379</sup> En 793, les *Annales regni Francorum* reprennent le récit des affrontements entre Saxons et Francs, lorsque la révolte qui n'avait éclaté que dans le nord de la Saxe s'imposa finalement dans l'ensemble du territoire saxon.<sup>380</sup> Dès 794, Charlemagne n'eut d'autres choix que de réagir, rassemblant ses armées. Cependant, à la surprise de tous, les Saxons déposèrent les armes sans affrontements réels.<sup>381</sup> Néanmoins, Charlemagne attaqua de nouveau la Saxe en 795, ravageant le territoire et se rendant à Bardengo pour y attendre ses alliés slaves auxquels il avait donné rendez-vous. Il apprit cependant que Wiltzin, le roi des Slaves, avait été tué par les Saxons au moment où il passait l'Elbe.<sup>382</sup> Les années suivantes furent assez similaires. En 796, 797, 798 et 799, Charlemagne dirigea des armées ou envoya ses fils mener ses armées contre les Saxons afin de les mater.<sup>383</sup> Seule l'année 797 se démarqua, alors que les Carolingiens jugèrent avoir soumis l'essentiel de la Saxe et firent rédiger le second capitulaire saxon, soit le *Capitulare Saxonicum*.<sup>384</sup> Cependant, le territoire au nord

---

<sup>376</sup> Rosamond McKitterick, « Histoire et mémoire de la crise d'une élite carolingienne : l'année 785 et les *Annales regni Francorum* », dans F. Bougard, L. Feller et R. Le Jan (dir.), *Les élites au Haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 267.

<sup>377</sup> Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 105.

<sup>378</sup> Mathias Becher, *op. cit.* p. 75.

<sup>379</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 201.

<sup>380</sup> *Annales regni Francorum*, *op. cit.* p. 93, 95.

<sup>381</sup> *Ibid.* p. 95-97.

<sup>382</sup> *Ibid.* p. 97.

<sup>383</sup> *Ibid.* p. 99, 101, 103, 105, 107, 109. Voir aussi *Chronicon Moissiacense*, *op. cit.* p. 303-304.

<sup>384</sup> Matthias Becher, *op. cit.* p. 76.

de l'Elbe était encore en révolte à ce moment.<sup>385</sup> S'il n'est que peu question des Saxons pour les années 800<sup>386</sup> et 801, possiblement en raison du couronnement impérial de Charlemagne, en 802, le nouvel empereur envoya une armée mater les dernières révoltes du nord de la Saxe.<sup>387</sup> Cette entreprise semble avoir remporté un certain succès puisque les Saxons ne sont pas mentionnés en 803 dans les *Annales royales* et qu'ils étaient définitivement soumis en 804. Par la suite, les terres et les populations au nord de l'Elbe furent « données » au souverain des Obodrites, une population slave alors alliée des Carolingiens.<sup>388</sup> Dès lors, la christianisation était vue comme largement amorcée, comme en témoigne la fondation des premiers évêchés de Saxe en 805 et 807.<sup>389</sup>

On peut dès lors considérer comme terminée la longue série de crises politiques et de conflits entre Saxons et Francs. Ce fut la plus longue campagne jamais entreprise par Charlemagne contre un seul ennemi.<sup>390</sup> Elle fut ponctuée de périodes de paix relativement courtes, toujours brisées, du point de vue des Carolingiens, par une révolte saxonne comprenant nécessairement des actes de violence à l'encontre des chrétiens et des Francs.

### 3.4. Les autres guerres de Charlemagne

Selon Loyn et Percival, les limites de l'Empire de Charlemagne ne furent pas nécessairement marquées par des frontières géographiques, mais plutôt par des peuples qui, lorsqu'ils étaient incorporés au royaume, faisaient en sorte que les frontières se modifiaient. On peut ainsi penser aux Slaves, aux Avars, aux Danois, aux musulmans, aux Grecs ainsi qu'aux Bretons.<sup>391</sup> Plusieurs de ces peuples entrèrent en conflit avec Charlemagne au moment où il devait combattre les Saxons. Il est nécessaire de rapidement présenter certaines de ces

---

<sup>385</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 205.

<sup>386</sup> Il est ici intéressant de noter l'idée défendue par Henry Mayr-Harting selon laquelle le couronnement de Charlemagne comme empereur serait lié à sa guerre contre les Saxons. En effet, pour lui, Charlemagne avait besoin de ce couronnement pour se faire accepter comme chef par les Saxons. Ils auraient refusé qu'un roi les dirige, surtout un roi étranger à leur paganisme. En devenant empereur cependant, Charlemagne pouvait imposer ses prétentions d'universalisme chrétien et forcer plus facilement la conversion des Saxons. De plus, le paganisme des Saxons aurait été plus ouvert à être dirigé par un Empereur, en raison de la façon dont le culte était construit. Pour plus de détails, voir Henry Mayr-Harting, *loc. cit.* p. 1113, 1123-1128.

<sup>387</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 210.

<sup>388</sup> *Annales regni Francorum*, *op. cit.* p. 118-119.

<sup>389</sup> Christopher Carroll, *loc. cit.* p. 222.

<sup>390</sup> H. R. Loyn et John Percival, *op. cit.* p. 2.

<sup>391</sup> *Ibid.* p. 1.

guerres, puisqu'elles eurent un impact direct sur la perception que les auteurs carolingiens eurent des Saxons.

Commençons par le conflit avec les Avars. D'origine slave et parfois associés aux Huns dans les sources, ils auraient subi un sort similaire à celui des Saxons.<sup>392</sup> Il s'agissait d'un peuple nomade mentionné pour la première fois entre le V<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle. Selon Timothy Reuter, ils étaient dirigés par un prêtre-roi ainsi que par un chef militaire dont le but était de prendre des butins.<sup>393</sup> Païens, ils furent combattus en raison des raids incessants qu'ils faisaient contre le royaume carolingien et en raison de leur association supposée avec Tassilo III de Bavière.<sup>394</sup> Selon l'historiographie, les dates clés pour expliquer le conflit entre les Carolingiens et les Avars sont celles de 791, 793, 795 et 796.<sup>395</sup> La première de ces dates marqua une défaite de la part des Carolingiens, permettant une reprise des hostilités en Saxe.<sup>396</sup> La date de 793 pour sa part marqua une défaite importante pour les Avars et la fin de l'âge d'or de l'expansion carolingienne.<sup>397</sup> Finalement, la campagne de 795-796 marqua la fin du royaume avar. N'ayant plus de souverains vers lesquels se tourner, la population avare se dispersa entre différentes entités politiques slaves et scandinaves, disparaissant ainsi des sources.<sup>398</sup>

On retrouve aussi à ce moment des contacts avec des populations slaves autres que celle des Avars. En effet, les *Annales regni Francorum* les évoquent souvent, parfois alliées, parfois ennemies des Francs. Ainsi, en 789 on parle du peuple nommé les Wiltzes par les Francs et qui aurait toujours été ennemi du royaume des Francs. En effet, ils passaient leur temps à harceler les alliés slaves des Carolingiens. D'ailleurs, en cette même année 789, la même source souligne que cette nation belliqueuse et confiante en son nombre ne put tenir le choc des armées carolingiennes, et qu'ainsi, elle dut se soumettre.<sup>399</sup>

---

<sup>392</sup> Stephen Allot, *Alcuin of York C. A. D. 732–804. His Life and Letters*, York, William Sessions, 1974 p. 79 ainsi que MGH, *Epistolae* IV, *Karolini ævi* II, 184, *Alcuin, lettre 65 de 799 à Arno*, p. 184.

<sup>393</sup> Timothy Reuter, *loc. cit.* p. 184.

<sup>394</sup> *Idem.*, Matthias Becher, *op. cit.* p. 73 et Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 131-133 qui ajoute pour sa part que déjà en 782, les Avars étaient en contact avec Charlemagne, ayant envoyé dans son camp de Lippeham une délégation pacifique.

<sup>395</sup> Christiane Veyard-Cosme, *loc. cit.* p. 128.

<sup>396</sup> Matthias Becher, *op. cit.* p. 74-75.

<sup>397</sup> Matthew Innes, « Charlemagne's Government » dans Joanna Story (éd.), *Charlemagne : Empire and Society*, New York, Manchester University Press, 2005, p. 75.

<sup>398</sup> Timothy Reuter, *loc. cit.* p. 185.

<sup>399</sup> *Annales regni Francorum*, *op. cit.* p. 85, 87.

McKitterick évoque un autre combat contre ces derniers en 795, lorsqu'une armée regroupant des Abodrites, des Saxons soumis, des Frisons ainsi que des Sorbiens pénétra dans leur territoire, renversa leur chef Witzan, assassiné par les Saxons, et mit en place un nouveau roi, Thrasco, qui fut assassiné à son tour par les Danois en 809.<sup>400</sup>

Les dernières campagnes d'importance sont celles que Charlemagne mena contre les musulmans en Espagne. Le roi se rendit dans la péninsule ibérique pour combattre à la fois les musulmans d'Al-Andalous, les chrétiens wisigothiques des royaumes du nord et les populations mixtes de Septimanie. Les combats n'avaient pas de motivations religieuses. Le but de Charlemagne était de répondre aux demandes de chefs chrétiens ou musulmans de la région afin de créer des alliances politiques avec eux, souvent volatiles. En 778, Ibn al-Arabi, gouverneur de Barcelone et de Gérone, en ambassade auprès du roi en 777, avait demandé son aide contre ses rivaux. C'est d'ailleurs après cette expédition qu'aurait eu lieu l'embuscade basque de Roncevaux, de laquelle découle la *Chanson de Roland*. Selon McKitterick, le guet-apens eut un impact tel qu'il fallut attendre 797 pour que Charlemagne intervienne de nouveau en Espagne, à la suite de la prise de Barcelone par un certain Sadun, désireux de s'allier aux Francs.<sup>401</sup>

Les Danois, qui furent en relation avec Charlemagne dès 782 par le biais d'ambassades, ne rentrèrent officiellement en guerre contre lui qu'au IX<sup>e</sup> siècle.<sup>402</sup> Pour cette raison, leurs combats ne sont pas évoqués puisqu'ils n'eurent pas d'impact sur la vision que les auteurs avaient des Saxons.

Dans l'ensemble de ces conflits, il est intéressant de noter que Charlemagne dut combattre sur plusieurs fronts à la fois, connaissant des victoires et des revers. De plus, la plupart de ces guerres se déroulèrent simultanément à la longue période de conflit contre les Saxons, ce qui ne manqua pas d'avoir un impact sur leur représentation.

#### **4. Les païens saxons dans l'imaginaire carolingien**

Avant d'entreprendre l'analyse détaillée des sources ainsi que du portrait du Saxon qui y est brossé, il convient de rappeler une notion concernant la construction de l'Autre

---

<sup>400</sup> Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 129-130.

<sup>401</sup> Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 133-134.

<sup>402</sup> *Ibid.* 128.

chez les Carolingiens. D'abord, les auteurs carolingiens eux-mêmes définissaient la société franque à laquelle ils appartenaient selon le terme de *gens*, signifiant une affiliation politique et culturelle au royaume franc. Pour sa part, le terme *natio*, aussi rencontré dans les sources, renverrait plutôt à une notion ethnique. Enfin, le terme *gentes* pour sa part était utilisé pour décrire les Autres, différents des Francs et de leur cercle politique et religieux.<sup>403</sup>

Cependant, ces *gentes*, dont les Saxons faisaient partie, étaient des peuples entrés en contact avec les Carolingiens comme des partenaires ou comme adversaires politiques, militaires ou commerciaux, comme étant des cibles missionnaires ou encore, comme des gens avec qui l'on devait entretenir des contacts diplomatiques. Cette variété de relations offrait ainsi des occasions multiples de construction d'une connaissance ou d'une image de l'Autre, mais aussi une représentation latine et chrétienne de ce que cet Autre devait être.

#### 4.1. Description des rites et symboles païens dans les sources

En plus de souligner certains traits de caractère associés aux Saxons, les auteurs carolingiens décrivent aussi ce qu'ils croyaient être les rites païens, les symboles les représentant afin d'avoir une image générale du païen à combattre. Ainsi, les rites rapportés dans les différentes sources mises à l'étude étaient souvent cruels ou interdits chez les Francs. Cela donnait une image du païen saxon comme un barbare sanguinaire qui n'était pas civilisé et qui, en plus de devoir être christianisé, devait être civilisé et incorporé à la société franque. Dans cette optique, il est possible de citer les sacrifices représentés dans les sources, que ces derniers soient animaux ou humains.

Dans un premier temps, comme le présente Weidemann en se fondant sur des sources archéologiques, les chrétiens imaginaient les sacrifices animaux, et plus particulièrement les sacrifices chevalins, comme représentatifs du monde païen. En effet, pour lui, les équidés étaient des victimes de choix pour les holocaustes réalisés autour des tombes des plus importants chefs païens et dans les lieux de culte.<sup>404</sup> Bien que l'on ait

---

<sup>403</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 13.

<sup>404</sup> Konrad Weidemann, « Die frühe Christianisierung zwischen Schelde und Elbe im Spiegel der Grabsitten des 7. bis 9. Jahrhunderts », dans Walther Lammer, *Die Eingliederung der Sachsen in das Franchenreich*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970, p. 398.

retrouvé des restes d'animaux auprès de tombes associées à des païens, rien ne démontre qu'il s'agissait bien de rites sacrificiels plutôt que d'offrandes mortuaires. La distinction est importante : le sacrifice suppose une dimension religieuse beaucoup plus implicite que l'offrande mortuaire. Ainsi, bien que l'historiographie portant sur le paganisme, s'appuyant sur l'archéologie, suppose l'existence de ces sacrifices, cela demeure improuvé. De plus, l'archéologie, dans l'interprétation des vestiges dans ce domaine, s'appuie en grande partie sur les sources chrétiennes. Le *De conversione Saxonum carmen*, un chant rédigé au sujet de la conversion des Saxons, mentionne d'autre part le sacrifice de taureaux. Le vers 32 indique : *Rite cruentatas tauros mactabat ad aras*.<sup>405</sup> Ce passage suggère une immersion dans le sang d'un taureau sacrifié, ce qui est problématique. En effet, ce vers rappelle plutôt un rituel romain qu'un rite saxon. Cette idée est soutenue par Palmer, pour qui les auteurs chrétiens s'inspiraient largement de textes classiques et antiques dans leur description du paganisme, imposant *l'interpretatio Romana* aux rites païens qui leur étaient contemporains.<sup>406</sup> Hormis cette source, rien ne permet d'affirmer que des sacrifices de taureaux eurent lieu en Saxe. En fait, en dehors de l'historiographie associant le paganisme germanique et le paganisme romain ou de ce passage du *De conversione Saxonum carmen*, peu d'informations sont disponibles sur les sacrifices animaux. Ce sont surtout les sacrifices humains qui retiennent l'attention des auteurs chrétiens étudiés.

Le sacrifice humain est mentionné dans le capitulaire *De partibus Saxoniae*, auquel nous nous référerons aussi comme le capitulaire de Paderborn. L'article 9 traite du sacrifice : « Si quis hominem diabulo sacrificaverit et in hostiam more paganorum daemonibus obtulerit, morte moriatur. »<sup>407</sup> Dans ce passage, les auteurs voulurent lier les notions de sacrifices humains, de *diabulo* et de *more paganorum daemonibus*. Cette combinaison d'idées suppose que tout sacrifice humain était nécessairement réalisé en l'honneur du diable. On diabolisait ainsi le sacrifice humain. Non seulement voulait-on lier le diable au sacrifice humain, on le rattachait aussi aux mœurs païennes, des mœurs qui étaient liées aux démons.<sup>408</sup> Cette volonté d'association tend à montrer que, bien que cela

<sup>405</sup> *De Conversione Saxonum Carmen*, op. cit. vers 32.

<sup>406</sup> J. Palmer, loc. cit. p. 405.

<sup>407</sup> *Capitulario de partibus Saxoniae*, op. cit. p. 38.

<sup>408</sup> Pour plus de détails, voir Pierre Bonnechere, « Le sacrifice humain à la croisée des *a priori* : quelques remarques méthodologiques », dans Agnes A. Nagy et Francesca Prescendi (dir.), *Sacrifices humains : Dossiers, discours et comparaisons*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 28.



soit codifié par la loi, le sacrifice humain faisait plutôt office de *topos* que de réalité, puisque l'on veut imposer une image diabolique au païen afin de justifier l'entreprise civilisatrice de Charlemagne et de ses armées en Saxe. Cela ne faisait que renforcer la légitimité de son entreprise, car il contribuait à faire cesser un rite barbare. Le fait que ce sacrifice humain n'était qu'imaginaire est appuyé par l'argumentaire d'Effros, lequel souligne que contrairement à ce qui semble être le cas pour le sacrifice animal, il est très rare que des vestiges de sacrifices humains soient retrouvés auprès de tombes païennes en Saxe.<sup>409</sup> De plus, même dans le cas où des corps mutilés sont découverts auprès de tombes païennes, rien ne prouve qu'il s'agisse de sacrifices religieux. Les options sont variées : meurtres, exécutions judiciaires, suicide, etc. De plus, pour l'époque mérovingienne, des corps semblables à ceux exhumés en Saxe ont été retrouvés en Francie chrétienne, bien que cela soit occasionnel.<sup>410</sup> De plus, toujours dans cette idée de *topos*, bien que la crémation, l'inhumation sous des tumulus et le sacrifice humain constituaient des violations de la législation franque, seul le sacrifice humain était pointé du doigt comme pratique spécifiquement païenne.<sup>411</sup> Cette spécificité est démontrée par l'article 9 présenté précédemment et où il est question de *more paganorum*. Le sacrifice humain, diabolique et fait en l'honneur des démons devint un trait inhérent du paganisme, une caractéristique pouvant justifier la guerre menée contre les Saxons, considérés comme des barbares. Abondant dans le sens qu'Effros, nous pouvons voir dans la description des rituels mortuaires païens, et particulièrement dans le cas des sacrifices humains, une « propagande » chrétienne, une vision typiquement stéréotypée démentie par l'archéologie. Il est en fait possible que cette aversion envers le sacrifice humain et cette volonté d'y associer les Saxons fussent reliées aux coutumes funéraires. Lors de découvertes de présumées victimes sacrificielles, un corps principal, entouré de vestiges d'esclaves ou de personnes s'étant volontairement dédiées pour être enterrées ou exécutées, est exhumé. Comme le souligne Springer, les législateurs carolingiens condamnaient tout ce que la tradition désignait comme étant païen, sans considérer si ces pratiques étaient courantes ou non en Saxe.<sup>412</sup> Par conséquent, l'interprétation de la *Capitulatio de partibus Saxoniae*

---

<sup>409</sup> Bonnie Effros, *loc. cit.* p. 269.

<sup>410</sup> *Ibid.* p. 271.

<sup>411</sup> *Ibid.* p. 270.

<sup>412</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 226.

comme preuve de la présence d'immolation humaine serait une exagération menant à une fausse interprétation de ce qui est, pour nous, avant tout un produit de l'imaginaire chrétien et non une réalité. Ces discours contre le paganisme jouaient non seulement sur l'infamie liée à l'acte sacrificiel, au fait de tuer l'un de ses semblables, mais aussi sur la peur de la mort, à une époque où l'on croyait que les défunts pouvaient revenir hanter les vivants, particulièrement dans le cas d'une victime sacrificielle.<sup>413</sup> D'ailleurs, il est possible de lier cette explication à l'article 25 du capitulaire de Paderborn : « De pignore, ut nullatenus alterum aliquis pignorare praesumat; et qui hoc fecerit, bannum persolvat. »<sup>414</sup> Utiliser une personne comme garantie d'une parole donnée n'est pas directement lié au sacrifice humain. D'un point de vue chrétien, les individus ainsi pris comme garanties n'étaient pas considérés comme vraiment humains par les Saxons, d'où la volonté d'interdire ce genre de pratique. On se retrouve ainsi devant une équivalence de valeur entre la garantie humaine et la victime sacrificielle, ni l'un ni l'autre n'étant vraiment humain. Dans les deux cas, la personne était plutôt considérée comme une marchandise dont le Saxon pouvait disposer à sa guise, ce qui révoltait les penseurs chrétiens. La réalité de ce phénomène importait peu au final.

En plus de l'importance donnée au sacrifice comme pilier du paganisme, les sources évoquent aussi les prières et les offrandes en tous genres (incluant les sacrifices) auprès des bosquets, des sources et des arbres. Le capitulaire de Paderborn sanctionne cette pratique à l'article 21 : « Si quis ad fontes aut arbores vel lucos votum fecerit, aut aliquid more gentilium obtulerit et ad honorem daemonum comederet; si nobilis fuerit, solidos sexaginta; si ingenuus, triginta; si litus, quindecim; si vero non habuerint unde praesentatier persolvant, ad ecclesiae servitium donentur, usque dum ipsi solidi solvantur. »<sup>415</sup> Comme dans le cas des rites sacrificiels, les prières et offrandes païennes étaient liées au concept de *daemonum*. De fait, on associait de nouveau ces rites aux démons, entité dont la connotation ne pouvait être que péjorative. Or, il était alors du devoir de tous de lutter contre ces démons. Par conséquent, voir en Charlemagne celui qui

---

<sup>413</sup> Bonnie Effros, *loc. cit.* p. 283.

<sup>414</sup> *Capitulatio de partibus Saxoniae*, *op. cit.* p. 44.

<sup>415</sup> *Ibid.* p. 42.

combattait pour éradiquer le paganisme revenait, grâce à de tels articles de loi, à le considérer comme celui qui allait vaincre les démons.

D'ailleurs, une insistance sur ces rites dédiés aux démons peut être décelée dans les sources, que l'on y aborde les temples, les idoles ou encore les dieux païens de manière générale. Le capitulaire de Paderborn s'ouvre en marquant l'importance que ces rites avaient dans le culte païen en Saxe, et le premier article souligne les grands honneurs qui étaient autrefois accordés à ces démons représentés sous forme d'idoles : « Primum de maioribus capitulis hoc placuit omnibus, ut ecclesiae Christi, quo modo construuntur in Saxonia et Deo sacratae sunt, non minorem habeant honorem, sed maiorem et excellentiorem, quam fana habuissent idolorum. »<sup>416</sup> On ne peut qu'insister sur l'emploi d'adjectifs comparatifs de supériorité (*maiorem et excellentiorem*). Cette utilisation du comparatif est en effet révélatrice de deux aspects des cultes païens et chrétiens. Dans un premier temps, cela démontre que pour les auteurs du capitulaire, les idoles païennes jouissaient avant l'arrivée de Charlemagne d'une vénération particulière, de privilèges. Puis, dans un second temps, on veut s'assurer que des honneurs similaires et même plus importants étaient rendus au Dieu chrétien. Or, si les dieux païens n'avaient joui d'aucun statut particulier chez les païens, si le culte des idoles n'avait été qu'un phénomène de modeste ampleur pouvant facilement être éradiquer, une telle insistance n'aurait pas été nécessaire en ouverture du capitulaire de Paderborn. D'ailleurs, la *Vita Karolini Magni* montre bien que les auteurs chrétiens croyaient le culte des idoles bien implanté et bien vivant chez les païens : « Eaque conditione a rege proposita et ab illis suscepta tractum per tot annos bellum constat esse finitum ut abiecto daemonum cultu et relictis patriis caerimoniis christianae fidei atque religionis sacramenta susciperent et Francis adunati unus cum eis populus efficerentur. »<sup>417</sup> Après plus de trente ans de conflits entre Charlemagne et les Saxons, la paix dépendait toujours de leur renonciation au culte de leurs faux dieux (*abiecto daemonum cultu*). Une telle récurrence démontre l'importance dans l'imaginaire chrétien d'un panthéon païen bien implanté en Saxe, d'un culte polythéiste, complexe et surtout démoniaque. On retrouve la même idée dans le *De conversione*

---

<sup>416</sup> *Ibid.* p. 34.

<sup>417</sup> Éginhard, *Vita Karolini Magni*, VII.

*Saxonum carmen*, où il est dit que les Saxons vénéraient autrefois de faux dieux, associés à des cultes démoniques.<sup>418</sup>

Le culte s'articulait autour d'idoles, interdites dans les rites chrétiens et donc, nécessairement associées aux rites païens. La plus célèbre était sans aucun doute l'Irmisul, l'arbre monde détruit par Charlemagne en 772. Bien que l'on mentionne souvent l'Irmisul dans les sources, il n'y a que peu de description de celui-ci. Seul Rudolph de Fulda le dépeint dans sa *Translation des reliques de Saint Alexandre*. Il y mentionne une souche d'arbre de taille considérable, s'élevant dans les hauteurs sous un ciel clair, ce qui renverrait pour les Latins à la colonne universelle, comme si l'arbre soutenait le monde.<sup>419</sup> Si la description de l'idole peut ne pas être qu'une pure invention, tout comme son sens latin, il demeure que Rudolph de Fulda n'assista pas à sa destruction et qu'il est nécessaire de se demander d'où il tira ses informations. Selon Springer, jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, le terme *Irmisul* était un terme employé de façon récurrente dans des chroniques et encyclopédies. Le terme même d'Irmisul et sa description ont été utilisés dans les siècles précédents et provenaient de traditions germaniques, sans que l'on en connaisse le sens exact. En effet, l'idée d'avoir un arbre comme soutien du monde semble assez fréquemment liée aux peuples germaniques. On ne parle pas toujours d'un arbre, mais de quelque chose qui pouvait aussi avoir été fait de main d'homme, comme une colonne ou un mât. De plus, dans la foulée de l'*interpretatio romana*, il est possible que l'Irmisul ait remplacé l'Aigle romain dans l'imaginaire chrétien. En effet, la forme de l'idole pourrait être comparée à un autel dédié à la Victoire ou au dieu Mars.<sup>420</sup> Cette digression sur l'Irmisul, qui est la seule idole clairement nommée dans les guerres que mena Charlemagne contre les Saxons, est nécessaire pour comprendre le rôle général que jouèrent les idoles dans l'imaginaire franc. Les cultes païens étaient liés à ces dernières qui se trouvaient être l'incarnation de certains démons. Il est étrange qu'il y ait si peu d'insistance sur ces idoles dans les sources, bien qu'elles prétendent que les idoles étaient répandues en Saxe. Peut-être s'agit-il que d'un *topos* servant à l'image négative des Saxons, les idoles étant strictement prosrites par les

---

<sup>418</sup> *De conversione Saxonum carmen*, Vers 33, 34 : « Et demonum cultus colla inflectendos nefandos, Suppliciter venerans prosceresque, deosque, penates. »

<sup>419</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 163.

<sup>420</sup> *Ibid.* p. 163-164.

dix commandements.<sup>421</sup> Les idoles décrites par les chrétiens n'ont par ailleurs pas toujours une consistance physique. On mentionne parfois dans les sources des mirages créés de toutes pièces par les démons, mais que les païens adoraient comme des dieux.<sup>422</sup>

Dans cette perspective, il faut considérer que les chrétiens jugeaient impossible que les païens fussent monothéistes. Dans les serments baptismaux que l'on faisait réciter aux Saxons, plusieurs dieux étaient nommés, tel Donar, Wotan et Saxnot. Le rituel baptismal comportait une sorte d'enquête ou d'interrogatoire dont le but était de faire renoncer l'Autre à son ancienne foi. Fait important, on ne demandait pas simplement aux païens de renoncer aux démons lorsqu'ils prononçaient leurs vœux, on exigeait aussi qu'ils nomment les principaux dieux païens de leur culte afin de les rattacher de manière définitive à des entités démoniaques.<sup>423</sup> Voici ce que mentionnent ces vœux baptismaux, , originellement en ancien allemand :

Renonces-tu au démon ?  
 Je renonce au démon.  
 Et à toutes les sociétés du démon. Et à toutes les  
 œuvres du démon ?  
 Je renonce à toutes les œuvres du démon et à toutes  
 ses paroles, à Thunaer, à Woden et à Saxnote, et à tous  
 les êtres malfaisants qui sont leurs pareils.<sup>424</sup>

De fait, pour les auteurs chrétiens, la religion saxonne prenait la forme d'un polythéisme schématisé dans lequel la même trilogie de dieux pouvait toujours être retrouvée, les noms étant simplement modifiés en fonction du peuple à convertir.<sup>425</sup> Il est intéressant de

---

<sup>421</sup> Exode, 20 : « Tu ne te feras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre. Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car c'est moi le SEIGNEUR, ton Dieu, un Dieu exigeant, poursuivant la faute des pères chez les fils sur trois et quatre générations — s'ils me haïssent — mais prouvant sa fidélité à des milliers de générations — si elles m'aiment et gardent mes commandements.

<sup>422</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 127.

<sup>423</sup> *Ibid.* p. 123. À cet effet, il faut noter que les Carolingiens s'appuyaient sur une tradition théologique datant de l'Antiquité tardive et selon laquelle les dieux païens étaient associés aux démons. Ainsi, cette tradition peut être considérée à la fois comme un *topos*, mais aussi comme une réflexion sur la nature des dieux vénérés par les idolâtres. Il y a donc une tradition qui était depuis longtemps établie.

<sup>424</sup> Vœux baptismaux des Saxons d'après J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux. Nouvelle traduction par H. Leclercq*, Paris, Tome III, 1910 pp. 835-844 Matthias Springer, *op. cit.* p. 96 pour sa part nomme plutôt les dieux Donar, Wotan et Saxnot. Cependant, dans les deux cas, nous pouvons remarquer une volonté d'assimilation des dieux païens à des diables ou des démons. Ce dialogue est difficile à considérer dans son entièreté. Malgré une volonté de renonciation au démon, il est peu probable que les différents auteurs chrétiens aient connu les principales divinités saxonnes ou se soient intéressés à ces dernières. Leur destruction était l'objectif principal.

<sup>425</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 121.

remarquer que dans les des vœux précédemment cités, on ne demandait pas aux Saxons de cesser de croire aux dieux qui étaient autrefois les leurs, on exigeait plutôt qu'ils renoncent au culte qu'ils vouaient à ces forces démoniaques, ce qui pousse plusieurs historiens à croire que les missionnaires ne remettaient pas en cause l'existence de ces démons ou dieux, simplement leur statut divin.<sup>426</sup> De plus, il ne faut pas croire que parce qu'ils étaient nommés dans les vœux baptismaux des Saxons, ils existaient vraiment au sein du paganisme de Saxe. En effet, aucune littérature carolingienne ne propose une description détaillée des dieux païens. Cela pourrait être lié au fait que les pratiques internes au paganisme n'intéressaient que rarement les auteurs des sources. Ainsi, ces dieux étaient seulement aborder dans les écrits afin de les lier aux démons et de les rejeter. D'ailleurs, cette volonté d'associer les dieux païens aux démons était telle que selon le capitulaire de Paderborn, toute prière leur étant dédiée pouvait être punie d'amende ou de mort.<sup>427</sup>

D'un point de vue moral, les cultes païens étaient vus comme nécessairement mauvais, d'où leurs liens étroits aux démons. Un tel jugement moral implique aussi une conception ethnique de la part des auteurs carolingiens : par le processus de conversion, qui transforme le Saxon païen en chrétien, il y avait aussi un changement ethnique, puisque ce même Saxon devenait aussi, ne serait-ce que partiellement, franc. C'est ce qui expliquerait pour Effros la volonté de détruire tout ce qui se rapprochait d'un lieu sacré pour les païens, que ce soit un bosquet ou un temple.<sup>428</sup> L'objectif était d'éradiquer tout ce qui pourrait, d'une façon ou d'une autre, lier le nouveau Franc à son passé païen et qui pourrait, par la même occasion, entacher l'image du royaume.<sup>429</sup> En dehors même de la Saxe, les Carolingiens avaient pris des dispositions légales pour éviter ce genre de « tare païenne », comme le démontre par exemple l'*admonitio generalis* à son article 65 : « Item de arboribus vel petris vel fontibus, ubi aliqui stulti luminaria vel alias observationes faciunt, omnino mandamus, ut iste pessimus usus et Deo execrabilis, ubicumque inveniatur, tollatur et destruat. »<sup>430</sup>

---

<sup>426</sup> *Ibid.* p. 156.

<sup>427</sup> *Ibid.* p. 124.

<sup>428</sup> Bonnie Effros, *loc. cit.* p. 278.

<sup>429</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 125.

<sup>430</sup> *Admonitio generalis*, MGH, Leges, II, 1.59.

En plus de ces lieux de cultes et des dieux qui y étaient vénérés, les sources mentionnent aussi un « clergé païen » ou du moins, des membres de la société qui portaient la responsabilité de transmettre rites et savoirs païens. Comme le souligne Mohr, les capitulaires réalisés en Saxe mentionnent des oracles et des devins, mais aucun clergé officiel. Ainsi, les rites saxons ne formeraient pas une *religio*, mais bien une *superstitio*, définie comme n'étant pas un ensemble de dogmes religieux, mais plutôt des pratiques magiques, clairement associées au paganisme.<sup>431</sup> Dans les sources, ce sont les sorciers, les devins et les oracles qui étaient ciblés par les lois. Les articles 6 et 23 du capitulaire de Paderborn concernaient ces derniers : « Si quis a diabulo deceptus, crediderit secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere, et propter hoc ipsam incenderit, vel carnem eius ad comedendum dederit, vel ipsam comederit, capitis sententiae punietur. »<sup>432</sup> et « Divinos et sortilegos ecclesiis et sacerdotibus dare constituimus. »<sup>433</sup> On condamnait à mort toute personne qui avait recours aux services d'une sorcière et, dans le cadre de l'article 6, on liait de nouveau ces pratiques à des formes de cannibalisme, ce qui ajoutait à la condamnation. Cependant, l'article 23 surprend, car il ne sanctionnait pas de mort ceux qui pratiquaient les arts de la magie et de la divination : ils étaient remis entre les mains du clergé chrétien. Cette différence est de prime abord étonnante. Cependant, dans les deux premiers cas, les auteurs des capitulaires avaient lié pratiques magiques et cannibalisme, suivant ainsi la tradition antique de caractérisation de la barbarie.<sup>434</sup> En effet, l'anthropophagie avait toujours été associée de manière péjorative aux sociétés ennemies pour démontrer qu'elles étaient inhumaines et qu'il était normal de les combattre ou du moins, de les condamner. C'est sans doute pourquoi cette rhétorique fut utilisée. Elle renforçait le caractère négatif des rites saxons. Il n'en demeure pas moins que les capitulaires démontrent que la population consultant sorciers et oracles était condamnée plus durement que ceux-ci, ce qui laisse place à des questionnements. Il n'est que possible ici d'émettre des hypothèses. En présumant que ces sorciers étaient aussi importants dans les sociétés païennes que le laissent entendre les capitulaires, leur condamnation à mort aurait pu créer des soulèvements. En laissant leur

---

<sup>431</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 129.

<sup>432</sup> *Capitulatio de partibus Saxonia*, *op. cit.* p. 37.

<sup>433</sup> *Ibid.* p. 43.

<sup>434</sup> Pierre Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège, Kernos, 1994, p. 176.

sort entre les mains du clergé, on pouvait espérer une conversion en profondeur, faisant d'eux des alliés pour les missionnaires carolingiens. Par ailleurs, si un sorcier ou un oracle avait des suivants, il perdait tout ascendant si personne n'osait plus le consulter de peur du châtement encouru. Ainsi, s'attaquer à la population plutôt qu'au « clergé » païen permettait de réduire à néant son pouvoir sans même devoir le combattre sur son propre terrain. L'article 18 de l'*admonitio generalis* va en ce sens : « Sacerdotibus. Item in eodem concilio, ut cauclearii, malefici, incantatores vel incantatrices fieri non sinantur. »<sup>435</sup> Cet article, adressé au clergé franc, est repris de manière analogue à l'article 65, mais en visant cette fois l'ensemble de la population du royaume, ce qui signifie une condamnation de la sorcellerie dans l'ensemble des terres carolingiennes.<sup>436</sup>

Enfin, dans leurs écrits, les élites carolingiennes condamnaient aussi les rites mortuaires saxons. Les articles 7 et 22 du capitulaire de Paderborn résument bien cet état de fait : « Si quis corpus defuncti hominis secundum ritum paganorum lamma consumi fecerit, et ossa eius ad cinerem redegerit, capite punietur. »<sup>437</sup> et « Iubemus, ut corpora christianorum Saxanorum ad cimiteria ecclesiae deferantur, et non ad tumulus paganorum. »<sup>438</sup> Le second est facile à comprendre et interpréter : on interdisait tout rite mortuaire païen, à savoir l'inhumation sous un tertre extérieur aux cimetières chrétiens. C'est plutôt l'article 7 qui doit retenir notre attention, puisqu'il décrit un trait typiquement associé au paganisme, à savoir l'incinération des morts. Comme le souligne Effros, les rites mortuaires furent l'une des cibles prioritaires des Francs, en particulier dans la *Capitulatio de partibus Saxoniae*.<sup>439</sup> En effet, l'incinération, dont la présence chez les Saxons n'est pas certaine, aurait été liée à un culte des ancêtres, lui-même rattaché aux rites démoniaques que l'on cherchait à faire disparaître. C'est pourquoi dès 785 environ, les *tumuli*, l'incinération des morts et les sacrifices humains — ici dans le cadre de rituels mortuaires pour des personnages importants — furent interdits sous peine de mort. Pour les chrétiens, seules les inhumations en terres consacrées étaient acceptables.<sup>440</sup> Pourtant, l'archéologie démontre qu'au moment des conquêtes de Charlemagne au VIII<sup>e</sup> siècle, la crémation des

---

<sup>435</sup> *Admonitio Generalis*, op. cit. 18.

<sup>436</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>437</sup> *Capitulatio de partibus Saxoniae*, op. cit. p. 37.

<sup>438</sup> *Ibid.* p. 43.

<sup>439</sup> Bonnie Effros, loc. cit. p. 268.

<sup>440</sup> *Ibid.* p. 269-270.



morts avait déjà en grande partie été abandonnée par les Saxons.<sup>441</sup> De plus, ce rite n'avait pas été interdit par l'Église franque sur son propre territoire avant 782.<sup>442</sup> Ces deux faits mènent à croire que les interdictions présentées dans le capitulaire n'étaient pas motivées par une volonté de respect de l'orthodoxie chrétienne, mais plutôt par un désir de briser ce que l'on considérait comme une manifestation de l'identité saxonne, particulièrement en ce qui concernait les personnages de haute extraction. Ce sont bien les *tumuli*, associés aux incinérations, qui étaient visés. Selon la théorie de Binford rapportée par Effros, la tombe d'un personnage, au moment du conflit entre Charlemagne et les Saxons, renseignait sur son importance sociale. Ainsi, les rituels mortuaires des Saxons mettaient en scène une vision idéalisée du défunt, qui mettait l'accent sur le statut social, mais aussi sur les croyances religieuses.<sup>443</sup> Par conséquent, elle devenait un facteur d'identification, un cri de ralliement contre une culture étrangère qui essayait de s'imposer.<sup>444</sup> C'est pourquoi les rituels funéraires saxons représentaient une menace face aux succès francs. Il s'agissait aussi peut-être d'un moyen de reconnaissance entre les chefs saxons, démontrant leur volonté d'indépendance et de résistance face aux Francs, justifiant la condamnation de ces rituels au sein des capitulaires.<sup>445</sup> Ce rite, s'il a existé, n'était donc vraisemblablement pas pratiqué dans l'ensemble de la Saxe, mais seulement par une élite opposée aux Carolingiens.<sup>446</sup> Cependant, il était nécessaire de cibler l'ensemble des Saxons afin de légitimer les attaques et pillages faits contre eux et la relocalisation de certains d'entre eux. Dans les documents légaux, il était nécessaire de décrire la Saxe comme un bloc monolithique dans lequel tous avaient les mêmes us et coutumes, des pratiques jugées indignes par les chrétiens. De plus, en démontrant une volonté de modifier les rites funéraires alors en vigueur chez les Saxons, les autorités carolingiennes manifestaient aussi

---

<sup>441</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 78. Si on retrouve en effet en Saxe du VIII<sup>e</sup> siècle des sépultures contenant des urnes et des restes de défunts incinérés, l'inhumation était une pratique courante en Saxe dès le VII<sup>e</sup> siècle.

<sup>442</sup> Bonnie Effros, *loc. cit.* p. 279.

<sup>443</sup> *Ibid.* p. 272.

<sup>444</sup> *Ibid.* p. 275.

<sup>445</sup> *Ibid.* p. 276-277.

<sup>446</sup> En fait, Effros souligne que ces *tumuli* pouvaient servir de marqueurs de frontières pour les différents clans saxons. De plus, comme le souligne l'auteur, la condamnation des *tumuli* funéraires chez les chrétiens ne se fit qu'au VII<sup>e</sup> siècle. Ainsi, l'idée de les interdire aussi rapidement en Saxe visait entre autres à briser l'aptitude des Saxons à se distinguer les uns des autres au niveau culturel ou politique, pour que tous soient unis d'un même mouvement au royaume des Francs. Pour plus de détails, voir Bonnie Effros, *loc. cit.* p. 282-283.

un désir d'adjoindre les nouveaux chrétiens à la communauté des fidèles.<sup>447</sup> Ainsi, les capitulaires, en appui aux entreprises de Charlemagne, visaient une intégration politique, religieuse et culturelle de la Saxe.<sup>448</sup>

En résumé, le païen saxon est essentiellement, dans la description de ses rites et rituels, liés à des pratiques magiques et surtout, démoniaques. Il ne pouvait donc qu'être condamné, ce qui justifiait les interventions militaires et religieuses menées par Charlemagne et le clergé franc. Si les sources narratives ne livrent que peu d'informations sur le Saxon, les sources juridiques condamnent des traits « classiques » du paganisme, des caractéristiques que l'on voulait absolument apposer aux Saxons et qui permettaient de les diaboliser. Dans sa lettre destinée au prêtre Odwin en 798, Alcuin résume très bien ces informations. Pour lui, au moment du baptême, le païen devait abandonner tout comportement condamnable et tout lien au démon ou aux esprits maléfiques. Le démon sortant de lui par son souffle, on devait lui faire subir un exorcisme dans lequel on conjurait l'esprit mauvais en lui disant de partir pour faire place au vrai Dieu.<sup>449</sup> S'il faut retenir ce que serait, du point de vue carolingien, la clé des cultes païens, ce serait tout ce qui est de près ou de loin associé au démon duquel tout semble émerger pour noircir le païen et faire en sorte qu'il ne puisse être qu'un barbare.

#### **4.2. Férocity, violence, cruauté et sauvagerie**

Les sources associent souvent le Saxon à la férocité. En fait, alors que progresse l'analyse de cette recherche, il devient évident que les adversaires que sont les païens pour les auteurs des sources sont toujours des figures composées de stéréotypes ou de traits de caractère supposés. Ainsi, dans l'analyse du conflit transmise par ces sources, des intentions furent attribuées aux comportements des païens dans le but de créer une sorte d'opposant typique. Dans un premier temps, ce furent les comportements destructeurs des païens qui étaient mis de l'avant, renvoyant ainsi à une composante violente et cruelle du caractère païen.<sup>450</sup> Pour Mohr, dans un tel contexte, le terme *crudelitas* n'était explicitement utilisé que pour souligner les actions faites par les Normands. Pour les autres

---

<sup>447</sup> *Ibid.* p. 281.

<sup>448</sup> *Ibid.* p. 285.

<sup>449</sup> Alcuinus *Epistolae IV*, Karolini aevi II, 134.

<sup>450</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 151.

étrangers rencontrés par les Carolingiens, les auteurs utilisaient plutôt des verbes comme *vastare*, *devastare* ou *interficere*. Mohr en vient donc à la conclusion que la cruauté n'était un *topos* que chez les Normands. Cependant, comme notre analyse tend à le prouver, cette vision est réductrice car elle prend seulement en compte le vocabulaire et ne porte que peu d'attention aux attentions supposées des païens. Ce n'est pas parce que la cruauté n'était jamais explicitement nommée par les auteurs chrétiens qu'ils ne la percevaient pas dans les attaques saxonnes.

De fait, Mohr en vient à se contredire partiellement en mentionnant que pour les Saxons, la cruauté est une idée qui n'était présente que de façon ponctuelle. On en retrouve d'abord une mention dans les *Annales Mettenses*, dans un passage décrivant la bataille de Süntel en 782. La cruauté qui y est mentionnée devait mettre en exergue le grand nombre de Francs tués par les Saxons lors de cette bataille. Mais, comme le conclut Mohr, en dehors de cette référence explicite, aucune autre mention de la *crudelitas* n'est présente dans les sources. Néanmoins, comme il doit lui-même l'admettre, les *Annales Mettenses* et les *Annales regni Francorum* laissent supposer dans leurs descriptions des comportements destructeurs et violents de la part des Saxons qui seraient en fait le résultat d'un plan savamment calculé de leur part. Cette planification laisserait ainsi percevoir la cruauté qui était la leur car ils furent accusés de sacrilèges, d'ignominies et de crimes divers.<sup>451</sup>

Pour Mohr, la *ferocitas* n'a été que peu appliquée aux Saxons, et les auteurs carolingiens réservaient ce trait de caractère à d'autres groupes païens. Cependant, Mohr souligne par la même occasion qu'Éginhard en fit de nombreuses mentions dans ses écrits, le plus souvent en lien avec des comportements dirigés contre la religion chrétienne et lors de la destruction de ses symboles. Mohr va jusqu'à souligner qu'Éginhard, dans la *Vita Karolini Magni*, fait de la sauvagerie et de la cruauté des Saxons des causes de la guerre avec les Francs.<sup>452</sup> Par conséquent, il est possible d'y voir l'indice d'une cruauté bien présente, d'un caractère sauvage, violent et cruel des Saxons représentés non par des adjectifs, mais plutôt par la description de leurs actions.

Les capitulaires saxons ciblaient aussi la violence saxonne. En effet, l'article 12 par exemple souligne le châtement pour ceux qui violeraient la fille de leur seigneur : « Si quis

---

<sup>451</sup> *Ibid.* p. 153.

<sup>452</sup> *Ibid.* p. 180.

filiam domini sui rapuerit, morte moriatur. »<sup>453</sup> Si cet article dénote ce qui était une des affres de la guerre de l'époque, à savoir le viol des femmes et des filles des villages et villes qui étaient attaqués, seules les filles des seigneurs, francs ou saxons, mais favorables aux Francs, étaient protégées par cette disposition du capitulaire de Paderborn. Cela démontre que les élites carolingiennes avaient encore, à la suite d'une première soumission de la Saxe, de nombreuses inquiétudes quant au comportement rebelle et violent de la part d'une population qui n'était pas satisfaite de sa récente soumission. Le comportement ciblé est en effet violent dans son exécution et, si notre interprétation est correcte, nécessairement dirigé contre l'élite franque ou la nouvelle élite de Saxe. Il s'agissait donc d'une attaque commise contre le nouvel ordre mis en place par Charlemagne. Nous pourrions en fait même aller jusqu'à dire que ce n'est pas la violence du viol qui était dérangeante pour les auteurs du capitulaire, sans quoi l'ensemble des crimes auraient été condamnés. C'est plutôt l'acte de rébellion dirigé contre le seigneur de la région, par la violence commise contre sa fille, qui est condamné. Ainsi, ce désir de sanctionner certains viols en vint à légitimer une répression future en cas de révolte.

Dans le même ordre d'idée, le capitulaire de Paderborn traite aussi de la possibilité de tentatives d'assassinat dirigées contre un seigneur ou l'épouse de ce dernier : « Si quis dominum suum vel dominiam suam interfecerit, simili modo punietur ». <sup>454</sup> Encore une fois, ce ne sont pas tous les meurtres qui étaient condamnés, mais bien ceux dirigés contre les seigneurs de Saxe. Ce n'étaient donc que les membres de l'élite, contre qui la révolte était possible, qui étaient plus particulièrement protégés. Cette volonté de dépeindre le Saxon comme un violeur et un meurtrier pouvait servir deux desseins. Dans un premier temps, il est possible d'y voir une légitimation des actions commises par Charlemagne lors des campagnes précédant la mise en place des capitulaires. L'utilisation de la force militaire ainsi que l'obstination du roi carolingien à soumettre la Saxe s'expliquaient désormais par les comportements des Saxons, des attitudes qui selon certains auteurs de l'époque étaient les causes de la guerre, comme Mohr le souligne. Dans un second temps, la mise en place d'une telle législation permettait aussi de justifier des actions futures. En effet, en prévenant la violence saxonne, en l'étouffant avant même qu'elle ne puisse éclater, les condamnations

---

<sup>453</sup> *Capitulatio de partibus Saxoniae*, op. cit. p. 39.

<sup>454</sup> *Idem*.

à mort des contrevenants étaient justifiées. De plus, si de nouvelles campagnes devaient être lancées en Saxe en cas de violence ou de sédition, les capitulaires permettaient de justifier une utilisation accrue de la force militaire par le roi carolingien. Toujours dans le même ordre d'idée, le capitulaire cherchait aussi à prévenir les complots visant à assassiner son seigneur : « Si quis comitem interfecerit, vel de eius morte consilium dederit, hereditas illius ad partem regis eveniat et in ius eius redigatur. »<sup>455</sup> Cet article propose une alternative intéressante par rapport à ceux évoqués précédemment. En effet, le complot ne supposait pas la peine de mort, mais plutôt une intervention directe de la part du souverain carolingien. Si l'on accepte que la plupart des tentatives d'assassinats pussent provenir de complots, alors les interventions armées de Charlemagne évoquées précédemment se trouvaient d'autant plus légitimées. Certes, l'article ne mentionne pas que le roi puisse mener des entreprises militaires, des conquêtes ou soumettre la Saxe. Cependant, il s'octroyait le droit de disposer d'un habitant de la Saxe ainsi que de son héritage, supposant qu'il pouvait démettre des Saxons d'origine noble pour les remplacer par des Francs. Nous jugeons que la violence soulignée dans les articles législatifs précédemment présentés pouvait servir de prétexte aux Carolingiens pour gagner plus de pouvoir sur un territoire que l'on considérait désormais annexé au royaume franc. Cela supposait donc la saisie de terres, de titres et l'imposition d'un pouvoir royal fort, omniprésent, voire omnipotent. Il demeure néanmoins que le capitulaire, à l'article 14, offrait tout de même une diminution de peine pour ces condamnations. En effet, si le coupable d'un de ces crimes se réfugiait dans une église et se confessait à un prêtre avant d'être pris, il pouvait échapper à la peine de mort s'il acceptait la pénitence imposée par le prêtre et si ce dernier témoignait en faveur du Saxon.<sup>456</sup>

Il semble que c'est seulement en 797 que la protection royale contre la violence saxonne s'étendit à l'ensemble de la population lorsque fut mis en place le *Capitulare Saxonicum*, dont voici les deux premiers articles :

Anno ab incarnatione Domini nostri Iesu Christi 797  
et 30. ac. 22. regnante domno Carolo  
prae excellentissimo rege, convenientibus in unum  
Aquis palatii in eius obsequio venerabilibus  
episcopis et abbatibus seu illustribus viris comitibus,

---

<sup>455</sup> *Ibid.* p. 45.

<sup>456</sup> *Ibid.* p. 39.

5. Kalendas Novembris, simulque congregatis Saxonibus de diversis pagis, tam de Westfalahis et Angrariis, quam et de Ostfalahis : omnes unanimiter consenserunt et aptificaverunt, ut de illis capitulis, pro quibus Franci, si regis bannum transgressi sunt, solidos 60 componunt similiter Saxones solvent, si alicubi contra ipsos bannos fecerint. Hec sunt capitula : ut ecclesiae, viduae, orfani et minus potentes iustam et quietam pacem habeant ; et ut raptum et fortiam, nec incendium infra patriam quis facere audeat praesumptive ; et de exercitu nullus super bannum domini regis remanere praesumat. Si quis supradicta octo capitula transgressus fuerit, omnes statuerunt et aptificaverunt, ut Saxones similiter sicut et Franci 60 solidos componant.<sup>457</sup>

Si ces articles portent dans un premier temps sur le ban du roi et le service militaire dûs par tous, Saxons comme Francs, on y retrouve tout de même des mentions liées à la violence. En effet, on doit souligner la mention *ut ecclesiae, viduae, orfani et minus potentes iustam et quietam pacem habeant ; et ut raptum et fortiam, nec incendium infra patriam quis facere audeat praesumptive*, qui suppose un net élargissement de la protection du roi par rapport au capitulaire de Paderborn. On y interdisait simultanément les viols, la violence ainsi que les incendies volontaires, mais en mentionnant cette fois qu'ils ne pouvaient être en aucun cas dirigés contre l'Église, les veuves, les orphelins ainsi que le peuple humble en plus des seigneurs de Saxe. Cela démontre donc que la violence saxonne se devait toujours d'être soulignée dans les codes de loi en 797, alors que plus d'une décennie sépare les deux capitulaires. Non seulement la brutalité avait-elle perduré, mais l'élargissement de la protection royale pourrait même laisser supposer qu'elle avait augmenté. De plus, la violence ici de nouveau interdite était celle que l'on considérait comme ayant persisté au cours de la nouvelle période de conflits entre le roi carolingien et le peuple de Saxe. Par conséquent, les élites carolingiennes jugeaient légitime de voir son interdiction codifiée plus sévèrement. Par contre, cet article de loi laisse aussi croire que la cruauté, supposée être passée avec le retour de la paix, demeurerait une crainte récurrente chez les Francs. Le besoin de statuer légalement sur cette violence souligne une défiance vis-à-vis des Saxons parce que l'on supposait que leur caractère brutal, jugé presque naturel, pourrait de nouveau

<sup>457</sup> *Capitulare Saxonicum, op. cit.* p. 85-87.

se manifester dans les années à venir. Aussi, en 797, la protection contre la violence saxonne va s'étendre aux légats royaux, les *missi* de Charlemagne : « De missis regis statuerunt, ut si ab eis aliquis interfectus evenerit, in triplum eum componere debeat qui hoc facere praesumpserit. Similitir quicquid aut eorum hominibus factum fuerit, omnia tripliciter faciant restaurare et secundum eorum ewa componere. »<sup>458</sup> On retrouve de nouveau soulignée cette crainte de la brutalité des Saxons, car on supposait que les *missi* de Charlemagne pouvaient être assassinés dans le cadre de leur mission. Ces envoyés représentaient la nouvelle autorité puisqu'ils incarnaient le pouvoir carolingien dans les territoires où ils se rendaient pour veiller à la bonne marche administrative et à l'imposition de la loi. En quelque sorte, c'était à nouveau un acte de sédition qui était visé, parce que s'en prendre aux *missi* revenait à s'en prendre directement au pouvoir carolingien.

Enfin, la *Lex Saxonum*, c'est-à-dire la mise par écrit de ce qui était théoriquement la loi orale saxonne, comporte une multitude d'articles portant sur la violence. De fait, les articles 1 à 5 s'attardaient aux différentes blessures pouvant être affligées à un autre homme (meurtrissure, enflure, saignement, fracture, fracture ouverte) et sur les conséquences de ces dernières.<sup>459</sup> Les articles 6 et 8 pour leur part condamnaient les combats à l'épée et au bouclier.<sup>460</sup> Les articles 11 à 13 quant à eux faisaient mention de la possibilité de nouvelles blessures, soit la perte d'un œil (littéralement, le retrait de son orbite), l'amputation ou la perforation partielle de membres (œil, nez, oreille, main et pied) ou l'amputation totale de membres (pouce, doigts, orteils).<sup>461</sup> Puis, les articles 14 à 16 et 19 portaient sur le meurtre.<sup>462</sup> Les meurtres de gens d'origine noble, puis d'origine populaire y étaient traités séparément. Enfin, l'article 15 soulignait les sanctions contre les violeurs.<sup>463</sup> De fait, nous retrouvons ici majoritairement une nouvelle codification de lois déjà mentionnées dans les capitulaires précédents. Ce code législatif ne fut cependant mis par écrit qu'une fois les Carolingiens en Saxe. Il est donc difficile de l'interpréter avec exactitude, car il est impossible de savoir s'il était représentatif de ce qui était appliqué en Saxe avant la

---

<sup>458</sup> *Ibid.* p. 90-91.

<sup>459</sup> *Leges Saxonum. op. cit.* p.47-49.

<sup>460</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>461</sup> *Ibid.* p. 50-52.

<sup>462</sup> *Ibid.* p. 52-55, 58-59.

<sup>463</sup> *Ibid.* p. 54.

conquête et la christianisation. Il ne pourrait s'agir que de lois produites par des penseurs chrétiens dans le but de stigmatiser et d'encadrer la violence des Saxons.

Hormis les sources législatives, d'autres mentions sont faites de la violence saxonne. Tout d'abord, comme le soulignait Mohr, Éginhard présente rapidement dans sa *Vita Karolini Magni* un portrait de la guerre saxonne, en précisant qu'aucune ne fut plus cruelle et associant cette violence à la population de Saxe : « Quo nullum neque prolixius neque atrocius Francorumque populo laboriosius susceptum est, quia Saxones sicut omnes fere Germaniam incolentes nationes, et natura feroces et cultui daemonum dediti nostraeque religioni contrarii, neque diuina neque humana iura uel polluere uel transgredi inhonestum arbitrabantur. »<sup>464</sup> Ainsi, la guerre contre la Saxe fut elle-même qualifiée d'*atrocia* par l'auteur, laissant percevoir la violence qui la marqua. Nous pouvons ainsi concevoir que ce conflit fut particulièrement éprouvant pour le peuple franc ou pour ceux qui le racontèrent, d'abord en raison de sa longue durée, mais aussi en raison de la violence qui le caractérisait. D'ailleurs, pour qualifier le peuple saxon, grand ennemi de cette guerre, Éginhard mentionne sa nature *ferox*, semblable selon lui à celle de tous les peuples de Germanie encore païens. Éginhard écrivant après les faits, nous pouvons supposer qu'il s'inspira de toutes les lois des capitulaires précédents ainsi que des *Annales regni Francorum* pour appuyer cet argument d'une nature féroce. D'ailleurs, c'est la férocité qui fut considérée comme une des causes majeures de la guerre. Le *Chronicon Moissiacense* rapporte un état de fait similaire : « Et in anno 778. [...] Et dum in illis partibus moraretur, Saxones, perfida gens, mentientes fidem egressi sunt de finibus suis, venere usque ad Rhenum fluvium incendendo omnia atque vastando. Et dum reverterentur cum praeda magna, pervenit nuntius ad Karolum regem adhuc in Hispania degentem. »<sup>465</sup> Cependant, dans le cas du *chronicon*, on ne retrouve pas cette idée de vengeance des Saxons qui semble plus importante dans la *Vita*. On y mentionne bien les actions violentes perpétrées par les Saxons : les incendies et les dévastations de la guerre, mais sans attribuer de volonté de représailles aux Saxons. Par conséquent, il est possible de supposer que le *Chronicon Moissiacense* rapporte de manière plus neutre les faits entourant la guerre contre la Saxe,

<sup>464</sup> Éginhard, *Vita Karolini Magni*, op. cit. VII.

<sup>465</sup> *Chronicon Moissiacense*, op. cit. p. 296.



alors que pour leur part, les *Annales* et la *Vita* visaient surtout à justifier les actions de Charlemagne et de ses troupes. C'est la différence dans le récit des événements des deux extraits présentés qui conduit à cette conclusion. Le *Chronicon Moissiacense* signale bien que, dans la suite des événements, les Francs allèrent combattre les Saxons et forcèrent leur conversion, mais cette absence d'insistance sur l'intention de vengeance des Saxons change l'image que l'on se faisait d'eux puisque, si leurs actions étaient violentes, leurs intentions l'étaient moins.

Nous retrouvons aussi des allusions au caractère cruel des Saxons dans la description des événements de 778 des *Annales* : « Interea Saxones velut occasionem nacti sumptis armis ad Rhenum usque profecti sunt. Sed cum amnem traicere non possent, quicquid a Diutia civitate usque ad fluentia Mosellae vicorum villarumque fuit, ferro et igni depopulati sunt. Pari modo sacra profanaque pessumdata; nullum aetatis aut sexus discrimen ira hostis fecerat, ut liquido appareret, eos non praedandi, sed ultionem exercendi gratia Francorum terminos introisse. »<sup>466</sup> Cette description des événements décrit plusieurs manifestations de la violence et de la cruauté saxonne. Dans un premier temps, il y a l'idée de la dévastation des terres franques par les Saxons, puis l'idée d'actes commis contre l'Église, alors que les « choses sacrées » ont été détruites. Aussi, nous retrouvons l'idée de sévices subis par la population, pour laquelle aucune distinction ne fut faite en fonction du sexe ou de l'âge de l'individu. Si ces manifestations peuvent passer pour des comportements typiques de la guerre, il est intéressant de souligner à nouveau la fin du passage analysé : « ut liquido appareret, eos non praedandi, sed ultionem exercendi gratia Francorum terminos introisse. » Il s'agit ici d'un jugement de la part des auteurs des annales royales. On y retrouve ce retour à l'idée de vengeance évoquée précédemment. Les auteurs ne considèrent en rien que les Saxons étaient venus se livrer à des entreprises de pillages qui, sans être excusables, pourraient du moins expliquer les violences commises dans le territoire des Francs. Au final, on estime que l'intention des Saxons était simplement de combler un besoin ou un plaisir de vengeance. Cela suppose donc l'existence d'un désir pur et simple de violence de la part des Saxons, comblé par la dévastation des terres franques, justifiant encore une fois les lois évoquées précédemment.

---

<sup>466</sup> *Annales regni Francorum, op. cit.* p. 53.

Puis, les annales rapportent en 782 de nouvelles actions guerrières commises par les Saxons. Alors que le territoire de Saxe était considéré comme pacifié, Widukind incita la population à la violence, faisant en sorte que la guerre reprenne rapidement dans le territoire. Par conséquent, de nouveaux massacres furent commis, des incendies dénoncés, et ce, jusqu'à ce que Charlemagne revienne avec ses armées pour mater les Saxons.<sup>467</sup> Dans les deux cas précédents, ce sont toujours les violences commises par les Saxons qui furent dénoncées en premier. Elles venaient ainsi justifier les actions militaires entreprises par Charlemagne. En effet, il était alors en dehors de la Saxe, et devait faire volte-face afin de venir mater les Saxons, de nouveau en révolte, et faire cesser les violences commises contre le peuple franc. L'ordre dans lequel sont présentés les événements ne fait que renforcer cette volonté de légitimer les entreprises de Charlemagne ainsi que la nécessité pour lui de soumettre le territoire. L'annexion du territoire et la christianisation forcée de sa population étaient justifiées par une volonté de pacifier à la fois le territoire franc et le cœur des Saxons, responsables des troubles. En effet, le seul moyen réel que pouvaient considérer les auteurs de l'époque pour faire cesser les violences en Saxe et les entreprises de pillage dans le royaume carolingien était d'adoucir le tempérament des Saxons. Ce dernier était d'une certaine façon lié au paganisme et inspiré des démons, d'où cette exigence de soumission et de conversion. Cette idée est soutenue par le sort réservé aux envoyés du roi en 798 : « Cum iam ver adpeteret, nondum tamen propter inopiam pabuli exercitus de hibernis produci potuisset, Saxones Transalbani occasionem nanci legatos regis, qui ad eos ob iustitias faciendas missi erant, comprehensos interficiunt, paucis eorum quasi ad redimendum reservatis, trucidantes cum caeteris et Godescalcum regis legatum, quem ille ante paucos dies ad Sigifridum regem Danorum miserat. »<sup>468</sup> Cette entrée des annales royales dénonce une exécution sans sommation des envoyés du roi au moment où il ne pouvait venir avec ses armées en Saxe. De plus, la mise à mort ne fit que renforcer la légitimité de la loi de 797 visant à protéger les *missi* de Charlemagne. Cependant, en 798, seule une partie de la Saxe était en révolte, soit celle se trouvant au-delà de l'Elbe. Cette portion du territoire fut la dernière à être conquise et soumise par Charlemagne au début du IX<sup>e</sup> siècle. Il serait donc raisonnable de se demander si cette exécution des *missi*, bien

---

<sup>467</sup> *Ibid.* p. 59, 61.

<sup>468</sup> *Ibid.* p. 103.

que vraisemblablement réelle, ne visait pas simplement à justifier de nouveau les campagnes entreprises par Charlemagne, celles qui devaient en fait mener à l'annexion finale de la Saxe.

Enfin, dans le dernier cas étudié, l'attaque des Saxons contre les envoyés de Charlemagne ne fut pas simplement violente, mais aussi sournoise. En effet, ils profitèrent d'un moment de faiblesse du roi, quand il devait demeurer dans ses quartiers d'hiver, pour faire assassiner ses envoyés.

### 4.3. La fourberie et la trahison

Pour les analystes ayant écrit sur les campagnes menées par Charlemagne en Saxe, aucun trait de caractère ne fut plus rattaché aux Saxons que la trahison et la fourberie dont ils firent preuve en toute occasion. La détermination de Charlemagne à les soumettre, comme le soulignent Scholz et Rogers, était liée à ce caractère fourbe qu'on leur reproche.<sup>469</sup> C'est aussi ce que tendent à prouver les *Annales regni Francorum* dans leur description de l'année 775 : « Cum rex in villa Carisiaco hiemaret, consilium iniit, ut perfidam ac foedifragam Saxonum gentem bello adgrederetur et eo usque perseveraret, dum aut victi christianae religioni subicerentur aut omnino tollerentur ».<sup>470</sup> On retrouve dans cet extrait une insistance sur le caractère saxon. Ils étaient perfides de nature, ce qui mène à une méfiance puisqu'on ne peut les croire en aucune circonstances car ils brisaient tous les traités qu'ils signaient. D'ailleurs, si l'on revient à l'analyse de Scholz et Rogers, ils soulignent qu'en ce qui concerne la version révisée des annales royales, les guerres menées par Charlemagne en Saxe ne furent pas simplement des conflits entre des païens et des chrétiens, mais des combats livrés en raison des révoltes fréquentes des Saxons, de leur tricherie obstinée et de leur perfidie, traits de caractère ressortant beaucoup moins dans les annales originales.<sup>471</sup> L'analyse de Mohr parvient à la même conclusion. En effet, dans son étude sur l'Autre chez les Carolingiens, Mohr a démontré que les Saxons furent en tout temps perçus comme des criminels en raison de leurs différentes actions qui étaient accomplies de manière pernicieuse, rusée et hypocrite. Des mentions de ces traits de

<sup>469</sup> Bernhard Walter Scholz et Barbara Rogers, *op. cit.* p. 13.

<sup>470</sup> *Annales regni Francorum*, *op. cit.* p. 41.

<sup>471</sup> Bernhard Walter Scholz et Barbara Rogers, *op. cit.* p. 13.

caractère, souvent liées à des actions destructrices, se retrouvent en effet selon lui dans les *Annales regni francorum*, les *Annales Petaviani* et les *Annales Mettenses*.<sup>472</sup> En fait, le reproche de l'utilisation de la ruse et de la fourberie pour qualifier les étrangers n'était pas un trait exceptionnel des sources carolingiennes, puisqu'il s'agissait d'une caractéristique souvent utilisée pour décrire l'Autre au Moyen Âge. Cependant, en ce qui concerne les sources carolingiennes, Mohr soutient que ce trait était particulièrement apposé aux Sarrasins, et surtout aux Saxons. En fait, le terme *fraus*, utilisé pour parler des peuples non christianisés, leur était souvent appliqué et dans aucun cas nous ne retrouvons ce qualificatif apposé aux peuples slaves, par exemple.<sup>473</sup>

Cette trahison se manifestait aussi par une infidélité à la parole donnée et par une versatilité dans le comportement. Les Francs croyaient avoir des droits sur la Saxe au moment de la guerre. Ainsi, dès qu'un territoire était considéré comme conquis, un traité ou une trêve était imposé aux forces saxonnes. Toute rupture de ces traités par les Saxons était considérée comme un acte d'infidélité. Ce bris des traités, se produisant à de nombreuses reprises au cours de la guerre, valut aux Saxons une réputation de versatilité, puisqu'au gré des victoires et des défaites, ils choisissaient de faire la paix ou non avec les Francs et de demeurer chrétiens ou de retourner à leurs anciennes pratiques païennes.<sup>474</sup> Les sources associent donc les termes de *perfidias* et d'*infidelitas* avec les idées de *rebellare* ou de *seditio*.<sup>475</sup> Ainsi, tout comme dans le cas de la violence saxonne, il y a une étroite relation entre les comportements saxons et ce qui était jugé comme une rébellion, légitimant les actions de Charlemagne. Par conséquent, il est fréquent que les termes précédemment cités ne soient pas directement employés, mais plutôt que dans la description des actions commises par les Saxons, les auteurs latins mettent l'accent sur l'infidélité saxonne devenant alors la cause de tous les conflits militaires. En fait, on en vint à considérer que toute action réalisée contre l'intérêt des Francs était un acte de rébellion et de sédition, supposant une action fourbe justifiant l'intervention des forces franques. La seconde moitié des années 770 vit d'ailleurs une accentuation de cette idée, au moment où de premières réelles victoires étaient remportées en Saxe, justifiant *ipso*

---

<sup>472</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 155.

<sup>473</sup> *Ibid.* p. 165-166.

<sup>474</sup> *Ibid.* p. 171.

<sup>475</sup> *Ibid.* p. 174.

*facto* que le territoire fût désormais considéré comme franc et que toute action contre Charlemagne fût considérée comme rebelle.<sup>476</sup>

Les sources judiciaires étudiées mirent en place des sanctions contre l'infidélité saxonne. Un premier exemple se lit dans l'article 8 du capitulaire de Paderborn : « Si quis deinceps in gente Saxonorum inter eos latens non baptizatus se abscondere voluerit, et ad baptismum venire contempserit paganusque permanere voluerit, morte moriatur. »<sup>477</sup> Bien qu'il n'y ait aucune mention d'actions violentes ou de rupture de traité, cet article démontre une méfiance à l'égard de la trahison religieuse des Saxons, associée directement à une infidélité au roi. En effet, la soumission de la Saxe allait de pair avec sa christianisation. Ainsi, dans le cadre de cet article, on jugeait que devait être puni de mort quiconque décidait de ne pas se présenter à son baptême afin de demeurer païen. Sans pouvoir parler d'apostasie, il demeure que le païen ne se conformait pas ici à la parole donnée, à savoir de devenir chrétien en échange de la paix. Il commettait donc une trahison non seulement à l'égard de Charlemagne, mais aussi envers Dieu.

Dans un autre ordre d'idées, les lois édictées par les capitulaires démontrent une crainte des rassemblements de la part des Saxons, au cours desquels ils pouvaient mener à des complots contre le roi ou le pouvoir franc établi en Saxe, comme le manifeste l'article 10 du capitulaire de Paderborn : « Si quis cum paganis consilium adversus christianos inierit, vel cum illis in adversitate christianorum perdurare voluerit, morte moriatur. Et quicumque hoc idem fraude contra regem vel gentem christianorum consenserit, morte moriatur. »<sup>478</sup> Cette idée de complot contre les chrétiens et du terme *fraude* souligne clairement le caractère perfide que l'on voulait associer au Saxon. Non seulement jugeait-on que de tels complots devaient être punis de mort, mais on soulignait aussi dans cette loi que quiconque approuvait la trahison devait subir le même sort. On élargissait donc le concept de trahison non seulement aux comploteurs, mais aussi à ceux qui partageaient leurs idées. Par la même occasion, deux faits ressortent des premiers termes de cet article (« Si quis cum paganis consilium [...] »). D'abord, il y a un sentiment de contamination des idées lors de la prise de contact avec un païen, celui-ci risquant de

---

<sup>476</sup> *Ibid.* p. 175.

<sup>477</sup> *Capitulatio de partibus Saxoniae*, *op. cit.* p. 39.

<sup>478</sup> *Ibid.* p. 39.

donner des idées traîtresses aux néophytes. Puis, on y décèle une volonté de tracer une frontière impénétrable entre les mondes chrétiens et païens.

Cette crainte des rassemblements est aussi exprimée dans d'autres articles du capitulaire. Dans un premier temps, ce sont les rassemblements du dimanche qui furent interdits, à l'exception de besoins pressants ou si un ennemi se trouvait aux portes : « Ut in dominicis deibus conventus et placita publica non faciant, nisi forte pro magna necessitate aut hostilitate cogente; sed mones ad ecclesiam recurrant ad audiendum verbum Dei, et orationibus vel iustis operibus vacent. Similiter et in festivitibus praeclaris Deo et ecclesiae conventui deserviant, et secularia placita demittant ». <sup>479</sup> Si l'obligation d'assister à la messe suggérée par cet article est en accord avec la volonté de christianisation de la Saxe, l'interdiction de se rassembler en public semble signifier autre chose. En effet, cette interdiction apparaît aussi en conclusion du capitulaire, soit à l'article 34 : « Interdiximus ut omnes Saxones generaliter conventus publicos nec faciant, nisi forte missus noster de verbo nostro eos congregare fecerit; sed unusquisque comes in suo ministerio placita et iustitias faciat. Et hoc a sacerdotibus consideretur, ne aliter faciat. » <sup>480</sup>

Comme le souligne Springer, certains historiens ont interprété ces articles comme une interdiction de tenir les rassemblements païens de Marklo au cours desquels les Saxons, en plus de prendre des décisions politiques et judiciaires, célébraient sans doute des rites religieux. Cependant, Springer soutient pour sa part que ce ne sont pas simplement ces assemblées annuelles qui furent interdites, mais l'intégralité des rassemblements saxons, ce à quoi nous souscrivons. <sup>481</sup> En effet, ces rassemblements semblent toujours avoir été des préliminaires aux différentes révoltes saxonnes. Ainsi, nous croyons que les élites carolingiennes en vinrent à craindre ces réunions, moments idéaux pour ourdir des complots et entrer de nouveau en révolte. L'absence de confiance envers les Saxons démontre selon nous que l'on estimait leur soumission factice et que, tôt ou tard, leur perfidie finirait par reprendre le dessus, autorisant de nouveaux soulèvements. D'ailleurs, Springer mentionne que cette loi ne fut pas réellement appliquée, puisque des rassemblements étaient nécessaires pour le bon fonctionnement de la Saxe. Il soutient que

---

<sup>479</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>480</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>481</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 150.

ce furent les assemblées qui n'étaient pas indispensables pour le travail des comtes ou pour délivrer des messages impériaux qui furent interdites. De plus, ce ne sont pas les réunions de la noblesse saxonne qui étaient visées. Les nobles devaient nécessairement rencontrer leurs homologues francs à l'occasion ; ce sont plutôt les rassemblements populaires qu'on voulut interdire.<sup>482</sup> La crainte des rassemblements fut d'ailleurs sanctionnée par les événements, comme nous le démontre le *Chronicon Moissiacense* pour l'année 782 : « Anno 782. habuit rex Karolus conventum magnum exercitus sui in Saxonis ad Lippebrunem; et constituit super eam comites ex nobillissimo Saxonum genere. Et cum eos cognovisset a fide dilapsos et ad rebellandum esse adunatos, et quod non nulli suorum in hac seditione interiissent, rursum abiit in Saxoniam et vastavit eam, et ingentem Saxonum turbam atroci confodit glario. »<sup>483</sup> L'extrait tend à démontrer que l'assemblée des Saxons fut ce qui mena à leur rejet de la foi et leur révolte contre Charlemagne. Certains pensant que le capitulaire pourrait remonter à cette même année 782, nous pourrions associer cette révolte, une assemblée et les lois précédemment énoncées.

Une importante part du capitulaire de Paderborn est aussi consacrée aux actes séditieux et violents pouvant être commis à l'encontre de Charlemagne ou de ses représentants. Ainsi, l'article 11 menace de mort quiconque manifestait un comportement jugé infidèle envers le roi.<sup>484</sup> L'article 13 pour sa part sanctionne de mort quiconque assassinait son seigneur ou son épouse, comme évoqué précédemment.<sup>485</sup> Cette mesure est aussi rappelée à l'article 30 du même capitulaire : « Si quis comitem interfecerit, vel de eius morte consilium dederit, hereditas illius ad partem regis eveniat et in ius eius redigatur. »<sup>486</sup> Les trois articles suggèrent des comportements séditieux pouvant être commis directement contre le roi ou contre ses représentants, qu'ils soient seigneurs ou comtes. Cela démontre une absence de confiance envers les Saxons. Bien entendu, de telles lois étaient aussi appliquées de manière similaire en dehors de la Saxe. Dans ce cas, pourquoi ce besoin d'insister sur les actes de trahison dans de nouvelles lois en Saxe ? Pourquoi ne pas simplement appliquer le droit franc ? Ce besoin de spécification des

---

<sup>482</sup> *Ibid.* p. 151.

<sup>483</sup> *Chronicon Moissiacense, op. cit.* p. 297

<sup>484</sup> *Capitulatio de partibus Saxoniae, op. cit.* p. 39.

<sup>485</sup> *Idem.*

<sup>486</sup> *Ibid.*, article 30, p. 45 On retrouve aussi cette idée dans la *Lex Saxonum, op. cit.* articles 25 et 26.

sanctions encourues pour tout complot visant à tuer un comte ou pour avoir tué son seigneur ou son épouse était associé au contenu de l'article 11, soit l'infidélité au roi : « Si quis domino regis infidelis apparuerit, capitali sententia punietur ». <sup>487</sup>

Il y a un désir d'associer toutes les formes de comportements séditieux à une infidélité au roi, légitimant ainsi qu'il puisse sévir contre les Saxons en cas de trahison. En fait, on présupposait que les Saxons risquaient d'être infidèles. Puisqu'ils étaient déloyaux pendant la guerre et brisaient fréquemment les traités de paix avec le roi, il n'y avait aucune raison pour que les autorités carolingiennes considèrent qu'ils puissent changer leur comportement ou leur caractère fourbe une fois pacifiés. De plus, rappelons-le, le capitulaire de 797 prévoyait aussi des mesures pour quiconque s'en prenait aux *missi* envoyés par Charlemagne en territoire saxon. Or, au même titre que les comtes ou les seigneurs, les *missi* étaient des représentants officiels du pouvoir carolingien. La protection dont ils firent l'objet permit au roi de sévir contre tout comportement séditieux saxon. De plus, bien que le capitulaire de 797 contienne une révision de certains articles du capitulaire de Paderborn, aucun nouvel article ne vint modifier celui portant sur l'infidélité au roi. <sup>488</sup>

Aussi, on craignait que les criminels puissent trouver refuge chez certains seigneurs saxons. L'article 24 du capitulaire de Paderborn prévoyait des peines pour tous ceux qui permettaient aux malfaiteurs et aux voleurs de se sauver d'une contrée à l'autre en les abritant dans leur demeure pour une durée de sept jours ou plus. <sup>489</sup> Il y avait donc une peur d'une alliance entre des dissidents saxons et des seigneurs de Saxe, pouvant mener à des actions commises contre les Francs. Par conséquent, cet article fut dans un premier temps écrit afin de prévenir toute entrave à la justice de la part des Saxons. Or, cette entrave de leur part supposait un caractère fourbe, puisqu'il s'agissait d'une façon plus sournoise de s'opposer au pouvoir carolingien. Dans le même ordre d'idées, l'article 26 prévoyait de sévir contre quiconque empêcherait un homme de recourir à la justice royale : « Ut nulli hominum contradicere viam ad nos veniendo pro iustitia reclamanda aliquis praesumat; et si aliquis hoc facere conaverit, nostrum bannum persolvat. » <sup>490</sup> Cette loi démontre une

<sup>487</sup> *Ibid.* article 11, p. 39 En lien avec cela, on retrouve dans la *Lex Saxonum* un article mentionnant directement le complot visant à tuer le roi : « 24. Qui in regnum vel in regem Francorum vel filios eius de morte consiliatus fuerit, capite puniatur. ».

<sup>488</sup> *Capitulare Saxonum*, *op. cit.* p. 90-91.

<sup>489</sup> *Capitulatio de Partibus Saxoniae*, *op. cit.* p. 43-44.

<sup>490</sup> *Ibid.* p. 44.



nouvelle possibilité d'entrave, à savoir empêcher des gens de recourir à la justice du roi. Nous pouvons donc y voir une volonté séditeuse de la part des Saxons qui voulaient régler leurs problèmes à l'interne selon les anciennes procédures et empêcher le roi d'aller plus avant dans son processus d'imposition de la justice franque.

Enfin, une loi peut nous intéresser en ce qui a trait au parjure. Le capitulaire de Paderborn mentionne en son article 33 que doit être puni suivant la loi des Saxons tout félon.<sup>491</sup> Il est possible que cette loi soit fondée sur le capitulaire de Herstal, rédigé en 779 et beaucoup plus précis et sévère en ce qui a trait à la défection. On y dit en effet que celui qui ne pouvait se racheter à la suite d'un parjure doit perdre une main.<sup>492</sup> Ainsi, bien que la forfaiture soit un trait typique de ce qui pourrait être vu comme de la trahison, dans le cas présent, ce trait ne concernait pas uniquement les Saxons. Dans un capitulaire plus large, on définit mieux ce qui doit être puni comme parjure.

La perfidie des Saxons transparaît aussi, et même de façon plus manifeste, dans les sources littéraires. On y retrouve en effet la mention de nombreuses ruptures de traités ainsi que d'attaques jugées trahisons de leur part. Dans un premier temps, Éginhard offre une définition de la perfidie et de la versatilité saxonnes :

Susceptum est igitur aduersus eos bellum quod magna utrimque animositate, tamen maiore Saxonum quam Francorum damno, per continuos triginta tres annos gerebatur. Poterat siquidem citius finiri si Saxonum hoc perfidia pateretur. Difficile dictu est quoties superati ac supplices regi se dediderunt, imperata facturos polliciti sunt, obsides qui imperabantur absque dilatione dederunt, legatos qui mittebantur susceperunt, aliquoties ita domiti et emolliti ut etiam cultum daemonum dimittere et christianae religioni se subdere uelle promitterent. Sed sicut ad haec facienda aliquoties proni, sic ad eadem peruertenda semper fuere praecipites, ut non sit satis aestimare ad utrum horum faciliores ueris dici possint, quippe cum post inchoatum cum eis bellum iux ullus annus exactus sit quo non ab eis huiusmodi facta sit permutatio.<sup>493</sup>

---

<sup>491</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>492</sup> *Capitulaire de Herstal* dans H. R. Loyn et John Percival, *op. cit.* p. 48.

<sup>493</sup> Éginhard, *Vita Karolini Magni*, VII.

L'extrait précédent suppose que la guerre contre la Saxe a été provoquée par l'attitude des Saxons eux-mêmes. En effet, comme le souligne Éginhard, durant toutes les années que dura le conflit, il n'y eut presque aucune année où les Saxons ne passèrent pas d'une attitude pacifique à un comportement belliqueux envers les Francs, profitant généralement d'un état de faiblesse de leur part pour se révolter. Éginhard mélange aussi l'idée de perfidie et de bouleversement en Saxe avec celle du culte des démons précédemment présentée. Dans son ensemble, cette description est une dénonciation claire de la versatilité saxonne, du changement d'attitude alors que Charlemagne pour sa part demeura en tout temps exemplaire et suivit toujours la même ligne directrice. L'attitude de Charlemagne envers les Saxons en vint à être considérée comme un juste châtiment pour leurs exactions.<sup>494</sup>

Aussi, une autre dénonciation présente dans les sources narratives concerne les moments où les Saxons décidèrent de déclarer la guerre au roi. En effet, dans la *Vita Karolini Magni*, Éginhard rapporte que les Saxons profitèrent fréquemment de l'absence de Charlemagne pour le combattre. Ce fut d'abord le cas en 773-774. Le roi étant en effet en Italie, les Saxons décidèrent de se venger pour les torts qu'ils avaient subis en 772.<sup>495</sup> Ils entrèrent donc en révolte et attaquèrent plusieurs églises et monastères au nord de la Hesse, incluant celui de Fritzlar et le nouveau siège épiscopal de Büraburg.<sup>496</sup> Un événement similaire se produisit en 776 : Charlemagne se trouvant de nouveau en Italie, les Saxons profitèrent de son absence pour se rebeller.<sup>497</sup> L'histoire se répéta ensuite en 778 au moment où le roi se trouvait en Espagne. Les Saxons détruisirent alors Karlsbourg et s'avancèrent jusqu'à Deutz sur le Rhin. De nombreuses églises furent détruites.<sup>498</sup>

Pour Mohr, tant l'analyse des *Annales regni Francorum* que celle de la *Vita Karolini Magni* tendent à démontrer une intention derrière les attaques saxonnes. Les Saxons auraient su que les armées carolingiennes se trouvaient en position de faiblesse, le roi étant à l'étranger avec la majeure partie de ses troupes. Il devenait ainsi aisé pour eux d'attaquer, démontrant la fourberie de leurs stratégies militaires.<sup>499</sup>

---

<sup>494</sup> *Ibid.* VII-VIII.

<sup>495</sup> Éginhard, *Vita Karolini Magni*, VII, et *Annales regni Francorum*, *op. cit.* p. 37, 39.

<sup>496</sup> Matthias Becher, *op. cit.* p. 60.

<sup>497</sup> *Ibid.* p. 62.

<sup>498</sup> *Ibid.* p. 65 et *Annales regni Francorum*, p. 53. C'est d'ailleurs à ce moment que l'on insiste sur le fait que ce peuple était rentré en territoire Franc dans le but de se venger, et non pas pour mener des entreprises de pillages. Voir section précédente pour plus de détails. Voir aussi le *Chronicon Moissiacense*, p. 296.

<sup>499</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 178.

Un des soulèvements saxons fut particulièrement utilisé pour souligner cette volonté d'exploitation des moments de faiblesse du royaume carolingien, soit la révolte qui eut lieu en 791-92. Elle se déroula à la suite d'une défaite des forces carolingiennes face aux Avars. Selon certaines sources dont le *Chronicon Mossiacense*, les Saxons auraient considéré ce revers des forces franques comme un signe que le paganisme pouvait l'emporter sur le christianisme et, de fait, une nouvelle révolte eut lieu.<sup>500</sup> Il s'agit cependant d'une interprétation chrétienne de l'événement. En réalité, cette insistance sur le moment de la révolte est une preuve de la perfidie des Saxons aux yeux des auteurs des sources. En effet, jamais les Saxons ne commencèrent un conflit quand les forces en présence étaient de puissance égale, mais toujours lorsque les troupes carolingiennes devaient faire face à des difficultés sur un autre front. Devant toutes ces attaques, Mohr remarque que le ton d'Éginhard à l'égard des Saxons et de leur perfidie gagne en sévérité. En fait, il en fait un véritable *topos* et même, une caractéristique incontournable de l'adversaire saxon.<sup>501</sup> Face aux points soulevés précédemment et aux événements soulignés, nous ne pouvons qu'être en accord avec son analyse. D'ailleurs, les *Annales regni Francorum* font aussi état de descriptions détaillées de la perfidie saxonne, comme pour l'année 795 :

« Quamquam Saxones aestate praeterita et obsides dedissent et, secundum quod iussi erant, sacramenta iurassent, rex tamen illorum perfidiae non inmemor conventum generalem trans Rhenum in villa Cuffesstein, quae super Moenum contra Mogontiacum urbem sita est, more solemnii habuit atque inde cum exercitu Saxoniam ingressus pene totam populando peragravit. Cumque in pagum Bardengoi pervenisset et iuxta locum qui Bardenwih vocatur, positis castris Sclavorum, quos ad se venire iusserat, expectaret adventum, subito ei nuntiatum est, Witzinum regem Abodritum, cum Albim

<sup>500</sup> Mathias Becher, *op. cit.* p. 75 Voir aussi le *Chronicon Moissiacense*, *op. cit.* p. 299 pour l'année 792 : « [...] Sed appropinquante aestivo tempore, Saxones, aestimantes quod Avarorum gens se vindicare voluisset, hoc quod in corde eorum dudum latebat manifestissime ostenderunt. Quasi canis, qui revertitur ad vomitum suum, sic reversi sunt ad paganismum, quem primum respuerant, relinquentes iterum christianitatem, coniungentes se cum paganis in circuitu eorum sunt, sed et missos suos ad Avaros transmittentes, conati sunt rebellare in primis contra Deum, deinde contra regem. Ecclesiasque, quae in finibus eorum erant, incendentes vastabant, reicientes episcopos et presbyteros qui super eos erant, et aliquos ex eis comprehensos occiderunt, et plenissime ad culturam idolorum se converterunt. [...] ».

<sup>501</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 178.

traiceret, in dispositas a Saxonibus insidias in ipso flumine incidisse et ab eis esse interfectum. Quod factum animo regis ad Saxones citius debellandos velut quosdam stimulos addidit et in odium perfidiae gentis amplius excitavit. »<sup>502</sup>

Ce récit détaillé souligne à trois reprises leur perfidie. Dans un premier temps, il est mentionné que malgré leur bonne volonté apparente au moment de livrer des otages et de prêter serment au roi, Charlemagne n'oubliait en aucun temps leur *perfidiae*. Puis, les auteurs des annales soulignent que le roi des Abodrites, allié de Charlemagne, ne put se présenter devant lui puisqu'il avait été pris dans une embuscade dressée par les Saxons qui l'assassinèrent. Enfin, il est soutenu que l'ensemble des actions sournoises entreprises ne firent qu'exciter la colère du roi contre ce *perfidiae gentis*. Il y a donc ici une insistance flagrante sur la perfidie qui devient un véritable *topos*, qui justifiait de nouveau les actions qui furent entreprises par le souverain carolingien, lorsque la guerre reprit de plus belle entre les Saxons et les Francs, une guerre qui cette fois fut menée jusqu'à l'annexion complète du territoire saxon et jusqu'à la christianisation entière de sa population.

Aussi, certaines méthodes de combats utilisées par les Saxons étaient qualifiées de perfides car ils utilisaient des ruses pour mieux vaincre l'ennemi plutôt que de combattre de front. Ce fut le cas en 775, lorsqu'une armée saxonne utilisa un artifice afin de pénétrer le camp des Francs : « Interea pars exercitus, quam ad Wisuram dimisit, in eo loco, qui Hlodbeki vocatur, castris positus incaute se agendo Saxonum fraude circumventa atque decepta est. Nam cum pabulatores Francorum circa nonam diei horam reverterentur in castra, Saxones eis, quasi et ipsi eorum socii essent, sese miscuerunt ac sic Francorum castra ingressi sunt; dormientesque ac semisomnos adorti non modicam incautae multitudinis caedem fecisse dicuntur. »<sup>503</sup> La victoire alors remportée fut entachée du point

<sup>502</sup> *Annales regni Francorum, op. cit.* p. 97 Voir aussi le *Chronicon Moissiacense, op. cit.* p. 302 qui confirme ces informations pour l'année 795 : « Anno 795. Rex Karolus apud Aquis palatium celebravit pascha, et infidelitas unde consueverat, a parte Saxonorum exorta est ; quia cum dominus rex super alias gentes venire voluisset, nec ipsi ad eum pleniter venerunt, nec ei solatium, ut ipse iusserat, transmiserunt. Tunc iterum cognita infidelitate eorum, rex cum exercitu suo super eos veniens, alii ei pacifice obviam venientes ex parte Saxonorum, et cum eo in solatio suo ipsum iter expleverunt, et cum ipse cum exercitu suo ad Albia pervenisset, alii circa paludes Albiae et in Wicmuodingas ad eum pleniter non venerunt. ».

<sup>503</sup> *Annales regni Francorum, op. cit.* p. 43 Il est ici intéressant de noter, comme le souligne Andreas Mohr, que cet événement n'apparaît nullement dans la version originale des annales royales. Il n'apparaît que dans la version révisée et souligne la ressemblance physique entre Saxons et Francs, puisque ces derniers sont

de vue chrétien puisqu'elle n'était que le résultat d'une ruse saxonne. En effet, non seulement les Saxons feignirent-ils à ce moment de se joindre aux Francs comme s'ils faisaient partie des leurs, mais en plus ils attendirent que la garnison fût endormie avant de lancer leur attaque et de massacrer une partie de la population chrétienne. Le tout mena à une condamnation des actes saxons par l'auteur des annales royales. Mohr souligne un cas similaire pour l'année 776 quand les Saxons prirent la ville d'Eresbourg par sournoiserie. Cependant, pour Mohr, cette insistance sur la fourberie saxonne ne représentait pas nécessairement la réalité. Les auteurs des annales ne souhaitaient pas admettre que cette victoire saxonne soit associée à leur supériorité militaire ou stratégique. Ainsi, la ruse devenait une excuse pour expliquer les défaites franques.<sup>504</sup> Dans le même ordre d'idées, en 798, les Saxons profitèrent que le roi fût bloqué dans ses quartiers d'hiver pour assassiner les envoyés royaux présents dans leur territoire, n'en épargnant que quelques-uns pour porter la nouvelle.<sup>505</sup> Du point de vue des Francs, il ne pouvait s'agir que d'une nouvelle preuve de la perfidie des Saxons, décidant dans la foulée de s'en prendre à des hommes sans armes et représentant le roi, au moment où celui-ci se retrouvait en position de faiblesse. En effet, bien qu'il ne fût pas à l'étranger, comme c'était souvent le cas, il n'était pas aussi mobile qu'à l'habitude, facilitant la révolte.

Il arrive que les sources fassent simplement appel à des qualificatifs rappelant la perfidie rattachée au nom de Saxon. C'est le cas en 776 : « Nam ad fontem Lippiae veniens inmensam illius perfidi populi multitudinem velut devotam ac supplicem, et quamvis erroris sui paeniteret, veniam poscentem invenit. »<sup>506</sup> Au moment où les Saxons venaient implorer la paix du roi et demander pardon, ils se retrouvèrent associés par les auteurs des annales royales à un peuple perfide auquel on ne pouvait se fier. Cette impression est confirmée par l'entrée de 777, lorsque le roi alla en Saxe pour tenir son assemblée générale à Paderborn. Lors de cette assemblée, il emmena à sa suite son armée puisqu'il ne pouvait se fier aux Saxons : « Rex prima veris adspirante temperie Noviomagum profectus est et post celebratam ibidem paschalis festi sollemnitatem propter fraudulentam Saxonum

---

parvenus à rentrer dans le camp ennemi sans soulever de soupçons. Pour plus de détails, voir Andreas Mohr, *op. cit.* p. 167.

<sup>504</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 167.

<sup>505</sup> *Ibid.* p. 103.

<sup>506</sup> *Ibid.* p. 47.

promissiones, quibus fidem habere non poterat, ad locum qui Padrabrunno vocatur, generalem populi sui conventum in eo habiturus cum ingenti exercitu in Saxoniam profectus est. »<sup>507</sup> Pour qualifier les Saxons présents à cette assemblée, qui avaient alors des intentions pacifiques, les annales mentionnent le « totum perfidae gentis »<sup>508</sup> qui se présenta pour obtenir le pardon de ses fautes passées. Les annales soulignent d'ailleurs qu'ils l'obtinrent de Charlemagne, mais seulement à la condition qu'ils ne se révoltent plus contre lui. Cela démontre que, du point de vue des analystes, Charlemagne et les dignitaires carolingiens n'avaient aucune confiance envers les Saxons. Ces annales attestent aussi que même en période de paix, on ne pouvait manquer de souligner le caractère fourbe des Saxons, comme on en trouve mention en 785 : « [...] quievitque illa Saxonicae perfidiae pervicacitas per annos aliquot, ob hoc maxime, quoniam occasiones deficiendi ad rem pertinentes invenire non potuerunt. »<sup>509</sup> Les auteurs des *annales* jugeaient en effet que les Francs étaient en paix avec les Saxons non pas parce qu'ils avaient des intentions pacifiques, mais bien parce que malgré leur perfidie habituelle, ils ne parvenaient pas à trouver une réelle occasion de se révolter. Ce n'est donc aucunement par bonne volonté que les Saxons demeuraient tranquilles, mais bien parce que rien ne leur permettait de se soulever, que cela soit un prétexte viable ou un moment de faiblesse de Charlemagne. D'ailleurs, c'est la défaite face aux Avars en 791 qui mit fin à cette période de paix, les perfides Saxons tenant enfin là leur prétexte pour exciter la population à la révolte. Puis, un peu plus tard, les annales font état de simples descriptions des Saxons comme fourbes, tel qu'en 797 au moment où Charlemagne alla dompter l'orgueil de ce peuple perfide (« [...] ipse more solito propter contundendam perfidae gentis contumaciam Saxoniam vastaturus intravit »<sup>510</sup>).

Enfin, il est impossible de passer sous silence qu'Alcuin lui-même, dans sa correspondance, mentionna ce stéréotype. Cependant, il fit preuve d'une plus grande

---

<sup>507</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>508</sup> *Idem.*

<sup>509</sup> *Ibid.* p. 71 On retrouve dans le *Chronicon Moissiacense* une insistance sur le rejet du christianisme qui avait précédé cette période de paix, mais aussi sur la perfidie du plus important chef saxon, Widukind : « Cumque Saxones se illi dedissent, christianitatem quam pridem respuerant, iterum recipiunt; nulloque rebellante, postea rex rediit domum suam. Widuchint, tot malorum auctor ac perfidiae incentor, venit cum sociis suis ad Attiniaco palatio, et ibidem baptizatus est; et rex suscepit eum a fonte, ac donis magnifici honoravit. » Voir *Chronicon Moissiacense*, *op. cit.* p. 297.

<sup>510</sup> *Ibid.* p. 101.

tempérance que ce ne fut le cas d'Éginhard ou des auteurs des annales. Il voulut en effet parfois excuser les Saxons de la dureté de leur cœur. Ainsi, ces cœurs durs, prêts à la révolte, seraient modelés en raison, du moins partiellement, de la dîme chrétienne : « Si tanta instantia leve Christi iugum et onus suave durissimo Saxonum populo praedicaretur, quanta decimarum redditio vel legalis pro parvissimis quibuslibet culpis edicti necessitas exigebatur, forte baptismatis sacramenta non abhorrerent. »<sup>511</sup> Bien que ce passage insiste plutôt sur la dureté des Saxons que sur leur ruse, il est opportun d'inclure cette missive puisqu'elle démontre une volonté de nuance de la part de son auteur. Cependant, comme le souligne Veyrard-Cosme, les lettres d'Alcuin laissent transparaître une image des Saxons comme un peuple dur, refusant obstinément la conversion. Si la foi pouvait parfois les gagner, rapidement on se rendit compte que les serments prêtés étaient souvent faux. Ils n'étaient pas librement consentis, mais plutôt imposés par la force. La perfidie des Saxons ne provenait pas nécessairement de leur caractère pour Alcuin, mais plutôt des contraintes qui leur étaient imposées par les Francs.<sup>512</sup> Cela signifie donc qu'il ne les accusait pas d'être fourbes, mais plutôt de mal réagir à la pression franque. Dans une autre missive de 796, Alcuin souligna aussi que la dîme était lourde à payer pour les Francs, qui étaient alors de bons chrétiens. Par conséquent, pour lui, il n'y avait rien de surprenant à ce que les Saxons, des néophytes, se révoltaient au moment où on tentait de leur imposer le même fardeau.<sup>513</sup> Cependant, il ne faudrait pas considérer qu'Alcuin était aveugle face aux actions des Saxons, qu'il ne les condamnait en aucune façon. En effet, dans une lettre de 799 écrite à l'intention du pape au pape, il mentionna au sujet des Saxons : « Conponatur pax cum populo nefando, si fieri postest. Relinquantur aliquantulum minae ; ne obdurati fugiant, sed in spe retineantur, donec salubri consilio ad pacem revocentur. Tenendum est quod habetur, ne propter acquisitionem minoris, quod maius est, amittatur. Servetur ovile proprium, ne lupus rapax devastet illud. »<sup>514</sup> Encore une fois, le discours d'Alcuin est nuancé. Ce penseur cherchait à encourager la paix avec le peuple fourbe, impie et criminel qu'était celui des Saxons. Bien qu'il les qualifiât de *nefandi*, il voulait que la paix soit faite avec eux. Il jugeait que pour permettre aux Saxons de changer de comportement, il

<sup>511</sup> Alcuinus, *Epistolae* : IV, Karolini aevi II, Lettre 111.

<sup>512</sup> Christiane Veyrard-Cosme, *loc. Cit.* p. 129.

<sup>513</sup> Alcuinus, *Epistolae* : IV, Karolini aevi II, Lettre 107.

<sup>514</sup> *Ibid.* Lettre 174.

était nécessaire que les Carolingiens diminuent la pression sur eux. Il fut cependant le seul à défendre ce point de vue. D'ailleurs, toujours en 799, Alcuin mentionna dans une autre lettre qu'il espérait être un jour libéré des Saxons et de leurs actions pour pouvoir voyager librement jusqu'à Rome et rencontrer le pape.<sup>515</sup>

Ainsi, comme le souligne Mohr, une tendance des textes carolingiens à vouloir dépeindre les Saxons comme des êtres perfides, des rebelles, est perceptible, puisque les Carolingiens considéraient la Saxe comme une partie de leur territoire. Pour preuve, en 798, au moment où les habitants du nord de l'Elbe commençaient à manifester quelque hostilité envers les Francs, ils furent aussitôt qualifiés de rebelles et considérés comme perfides. Or, à ce moment-là, le territoire commençait aussi à être vu comme carolingien. Ainsi, la condamnation des païens vint avant même qu'ils n'accomplissent des actions traîtresses.<sup>516</sup>

#### **4.4. L'impiété : attaques contre l'Église, ses possessions et ses représentants**

Des destructions et des ravages eurent lieu lors des conflits armés selon les sources. Cependant, dès qu'une guerre se déroulait contre un adversaire d'une autre confession religieuse, qui n'était donc pas un chrétien d'obédience romaine, celui-ci était souvent accusé d'impiété puisqu'il n'hésitait pas à s'en prendre aux biens religieux. Les Saxons n'échappèrent pas à cette tendance. On les accusa souvent de la destruction des propriétés religieuses, des églises et du meurtre des membres du clergé, ce qui les transformait en criminels impies.<sup>517</sup> D'ailleurs, il ne faut pas négliger à ce niveau l'introduction des guerres saxonnes par Éginhard, où il est clairement mentionné que les Saxons, adonnés au culte des faux dieux et hostiles à la religion chrétienne, furent aussi des profanateurs des lois divines et humaines.<sup>518</sup> Par conséquent, pour cet auteur, toutes les exactions commises par les Saxons à l'encontre de monuments religieux ou à l'encontre des représentants de l'Église étaient des actes d'impiété méritant d'être condamnés et punis par les autorités carolingiennes. Alcuin dans sa lettre de 799 au pape Léon III (750-816) mentionne qu'il pria pour que la paix soit faite avec les Saxons afin de permettre la restauration des églises

---

<sup>515</sup> *Ibid.* Lettre 177.

<sup>516</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 177.

<sup>517</sup> *Ibid.* p. 154.

<sup>518</sup> Éginhard, *Vita Karolini Magni*, *op. cit.* VII.



dans leur territoire.<sup>519</sup> Si Alcuin mentionne cette idée de restauration d'églises en Saxe pour l'an 799, cela implique qu'encore à cette date, des bâtiments religieux étaient attaqués, détruits ou inaccessibles au clergé ou encore, qu'il recourait à un lieu commun dans le but de ternir l'image des Saxons.

Cette tendance à l'impiété est aussi notable en 774, lorsque les Saxons profitèrent de l'absence de Charlemagne, parti guerroyer en Espagne. Lors de leur entrée dans les territoires francs, ils tentèrent d'incendier l'église de Saint Boniface, mais en furent empêchés par la main de Dieu qui s'insurgea contre leur comportement.<sup>520</sup> Les *annales* en donnent le récit suivant : « Dum haec in Italia geruntur, Saxones velut peropportunam de absentia regis nanci occasionem contiguos sibi Hassorum terminos ferro et igni populantur. Cumque in eo loco, qui nunc Frideslar ab incolis nominatur, basilicam a beato Bonifatio martyre dedicatam incendere molirentur atque hoc efficere casso labore conarentur, inmisso sibi divinitus pavore subitaneo, turpi trepidatione confusi domum fugiendo revertuntur. »<sup>521</sup> Cette volonté de lier le païen saxon à l'impiété ne fit que justifier la recherche de destruction de sa foi et l'idée selon laquelle il devait être converti à tout prix si l'on voulait pouvoir l'associer au royaume des Francs. De plus, l'extrait précédent présente que cette volonté de détruire des bâtiments religieux était condamnée par Dieu lui-même, puisqu'une grande frayeur s'abattit sur les Saxons.

Un passage similaire est présenté pour l'an 792. En effet, lors de la révolte suivant la défaite face aux Avars, le *Chronicon Moissiacense* rapporte que les Saxons se rebellèrent d'abord contre Dieu, puis contre le roi et que, dans leur folie, ils détruisirent les églises sur leur territoire et massacrèrent le clergé : « [...] conati sunt rebellare in primis contra Deum, deinde contra regem. Ecclesiasque, quae in finibus eorum erant, incendentes vastabant, reicientes episcopos et presbyteros qui super eos erant, et aliquos ex eis comprehensos occiderunt, et plenissime ad culturam idolorum se converterunt. »<sup>522</sup>

Plusieurs notions d'impiétés sont décelables. Dans un premier temps, il est question de révolte contre Dieu. Les Francs ne pouvaient accepter une rébellion de la part du peuple de Saxe. Le fait que les Saxons se soulevaient aussi contre Dieu constituait une offense

<sup>519</sup> Alcuinus *Epistolae* : IV, Karolini aevi II, 177.

<sup>520</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 154, *Annales regni Francorum*, *op. cit.* 774, p. 37, 39.

<sup>521</sup> *Idem*.

<sup>522</sup> *Chronicon Moissiacense*, *op. cit.* p. 299.

plus grave qu'une rébellion contre le roi, un crime de lèse-majesté divine octroyant une légitimité supplémentaire aux contre-attaques menées par les Francs. Ensuite, il est question de la destruction des églises sur le territoire des Saxons et à ses frontières, ce qui vient d'une certaine façon confirmer la révolte contre Dieu. Dans le même ordre d'idées, les Saxons rejetèrent les autorités ecclésiastiques de leurs territoires, à savoir les prêtres et les évêques, avant de massacrer ceux qu'ils parvinrent à capturer. Tout cela mena à un retour au culte des idoles, à une apostasie généralisée, et à ce moment-là, l'impiété était pleinement consommée. Or, qui est apostat est par la même occasion rebelle et, par conséquent, la guerre contre cet adversaire était justifiée selon les conceptions de la guerre juste de saint Augustin.<sup>523</sup>

L'idée est aussi exemplifiée par la correspondance d'Alcuin. Écrivant en 796 à Arn de Salzbourg (après 740-821), Alcuin souligne en effet les nombreuses apostasies des Saxons, puisqu'ils quittaient fréquemment les rangs de l'Église pour retourner au paganisme : « Idcirco misera Saxonum gentes toties baptismi perdidit sacramentum, quia numquam habuit in corde fidei fundamentum. »<sup>524</sup> Cependant, pour le moine de York, le baptême devait être librement consenti et il était possible que les apostasies et révoltes auxquelles on assistait fussent le résultat des actions des Francs plutôt que d'une mauvaise foi de la part des Saxons. Il n'en demeure pas moins que l'abandon du baptême et donc, l'acte d'apostasie, est un acte d'impiété d'une grande importance aux yeux d'Alcuin.

De plus, les capitulaires saxons présentent des mesures visant à protéger les membres du clergé, soit à l'article 5 du capitulaire de Paderborn et à l'article 6 du *Capitulare Saxonicum* : « Si quis episcopum aut presbyterum sive diaconum interfecerit, similiter capite punietur. »<sup>525</sup> et « De presbyteris statuerunt, quod si aliquid eis aut eorum hominibus quis contrarium facere aut tollere praesumpserit contra iustitiam, omnia in diplomum restitua eis et componat ». <sup>526</sup> Il y a une évolution dans les lois visant à protéger le clergé. Si dans un premier temps l'assassinat d'un membre du clergé est puni de mort, on met par la suite à l'amende quiconque s'en prendrait à l'un d'eux ou à l'un de leur suivant. Cela démontre d'une part un changement dans la pensée carolingienne en ce qui a trait au

<sup>523</sup> Jean Flori, *op. cit.* p. 39, Christopher Tyerman, *op. cit.* p. 34.

<sup>524</sup> Alcuinus, *Epistolae* : IV, Karolini aevi II, 113.

<sup>525</sup> *Capitulatio de partibus Saxoniae*, *op. cit.* 36.

<sup>526</sup> *Capitulare Saxonicum*, *op. cit.* p. 90.

caractère impie des Saxons. Si à la base n'était considéré comme impie que le meurtre d'un ecclésiastique, par la suite, on considéra que toute tentative de lui faire du tort était un acte condamnable. On peut y voir d'autre part une augmentation des moyens d'action, des méthodes de répression et du pouvoir des Francs.

On mentionne aussi dans les capitulaires l'idée que les Saxons pouvaient, en période de paix, rentrer dans les églises et y commettre des actes répréhensibles. En effet, l'article 3 du capitulaire de Paderborn présente cette crainte : « Si quis ecclesiam per violentiam intraverit, et in ea per vim vel furtu aliquid abstulerit, vel ipsam ecclesiam igne cremaverit, morte moriatur. »<sup>527</sup> Ainsi, à la dimension de destruction des églises par le feu que l'on rencontrait déjà en période de conflit, on ajoute un important volet concernant tout ce que l'on nomme viol et souillure de la propriété ecclésiastique. L'impiété saxonne devenait donc plus grave si l'on commettait l'un de ces gestes puisque l'on souillait des lieux saints. Le fait d'associer l'entrée forcée dans une église et les vols commis dans celle-ci à l'incendie criminel du bâtiment ecclésiastique ne rend que plus répréhensibles les entrées par effraction ainsi que les actes de vols. Pour Becher, l'incendie des églises, qui survenait surtout en période de conflit, représentait un acte de défi de la part des Saxons à l'encontre de Charlemagne. En effet, s'il se présentait comme le protecteur de la foi, il était *ipso facto* le protecteur des propriétés ecclésiastiques. Or, la destruction des églises par le feu soulignait qu'il manquait à son devoir en Saxe.<sup>528</sup>

De plus, les Saxons ne s'en prenaient pas qu'aux propriétés ecclésiastiques. Une fois théoriquement christianisés et pacifiés, on craignait, selon le capitulaire de Paderborn, qu'ils ne violent le droit d'asile des églises et n'en extraient des gens : « Si quis confugia fecerit in ecclesiam, nullus eum de ecclesia per violentiam expellere praesumat, sed pacem habeat usque dum ad palcitum praesentetur; et propter honorem Dei sanctorumque ecclesiae ipisius reverentiam concedatur ei vita et omnia membra ; emendat autem causam, in quantum potuerit et ei fuerit iudicatum, et sic ducatur ad praesentiam domini regis, et ipse eum mittat, ubi clementiae ipisius placuerit. »<sup>529</sup> On insiste ici sur la violence de l'acte d'expulsion d'une personne du sanctuaire. Par conséquent, on peut y percevoir une volonté

<sup>527</sup> *Capitulatio de partibus Saxoniae, op. cit.* p. 36.

<sup>528</sup> Matthias Becher, *op. cit.* p. 60.

<sup>529</sup> *Capitulatio de partibus Saxoniae, op. cit.* p. 35-36.

de mélanger à la fois des concepts d'impiété et de violence chez les Saxons, renforçant l'image négative que l'on pouvait se faire d'eux et justifiant que des mesures fussent prises contre ceux qui ne respectaient pas les droits des églises. Cependant, le texte de loi ne prévoyait en aucun cas que le droit d'asile protège de tout. En effet, l'article 8 du capitulaire de Herstal prévoyait que quiconque se réfugiait dans une église ne devait pas recevoir de nourriture s'il avait commis un meurtre ou était coupable de crime sanctionné par la mort.<sup>530</sup>

Enfin, il y eut aussi des formes d'impiétés qui, bien que non violentes, en vinrent à être réglementées et à offrir le portrait de certaines craintes carolingiennes. Il y eut d'abord le non-respect des rites chrétiens, ce qui laissait supposer la continuation de rites païens pour les auteurs chrétiens. Dans un premier temps, le capitulaire de Paderborn, article 4, mentionne le sort réservé à ceux qui ne respectaient pas les jeûnes : « Si quis sanctum quadragesimale ieiunium pro despectu christianitatis contempserit, et carmen comederit, morte moriatur ; sed tamen consideretur a sacerdote, ne forte causa necessitatis hoc cuilibet proveniat, ut carmen comedat. »<sup>531</sup> La peine encourue, très sévère, laisse croire à une réelle volonté de christianisation de la population. Pourtant, si l'irrespect du jeûne était puni de mort, il n'en allait pas de même pour une personne retardant le baptême de son enfant : « Similiter placuit his decretis insere, quod omnes infantes infra annum baptizantur. Et hoc statuimus, ut si qui infantem intra circulum anni baptismum offere contempserit sine consilio vel licentia sacerdotis, si de nobile generi fuerit, centum viginti solidos fisco componant ; si ingenuus, sexanginta; si litus, triginta. »<sup>532</sup> Une loi similaire, comprenant des amendes plutôt que la peine de mort, était aussi prévue pour ceux qui contracteraient des mariages illégaux.<sup>533</sup> Enfin, l'article 22 ne faisait qu'interdire que les Saxons chrétiens fussent enterrés selon des rites païens ou sous des *tumuli*, spécifiant qu'ils devaient être emmenés dans des cimetières chrétiens.<sup>534</sup> Cette différenciation des peines n'est pas sans surprendre, puisque le baptême, le mariage et l'enterrement sont des rites importants du christianisme et qu'il semble que l'on insistait davantage, selon la peine encourue, sur

<sup>530</sup> *Capitulaire d'Herstal*, dans H. R. Loyn et John Percival *op. cit.* p. 52.

<sup>531</sup> *Capitulatio de partibus Saxoniae*, *op. cit.* p. 36.

<sup>532</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>533</sup> *Ibid.* Article 20, p. 42.

<sup>534</sup> *Ibid.* p. 43.

l'irrespect du jeûne. On pourrait en conclure que les rites chrétiens n'étaient pas encore tout à fait assimilés par les Saxons et que l'on jugeait par conséquent que leur imposer une peine trop lourde en reviendrait à susciter la révolte. Cependant, le jeûne était pour sa part puni sévèrement puisque dans les écrits chrétiens, banquets et consommation abusive de certaines viandes étaient associés au paganisme. Par conséquent, il est très possible qu'en accentuant le caractère festif des Saxons, on ait aussi voulu insister sur leur caractère païen et donc, condamner plus lourdement les actes jugés païens.

#### 4.5. Autres caractéristiques

Dans l'ensemble des sources étudiées, la noirceur de l'âme saxonne est évoquée. Cette dernière était due à l'ignorance des Saxons et au fait qu'ils étaient dans l'erreur religieuse. On en a un exemple dans une lettre de 796 d'Alcuin à Charlemagne : « Ecce quanta deuotione et benignitate pro dilatatione nominis Christi duritiam infecilis populi Saxonum per uerae salutis consilium emollire laborasti. »<sup>535</sup> Selon l'analyse qu'en font Loyn et Percival, Alcuin sous-entendait que les païens, grâce à Charlemagne, s'étaient éloignés de leurs erreurs passées, de la noirceur du paganisme dans laquelle ils baignaient. On fait référence à ce moment-là, selon ces historiens, au fait que plusieurs groupes saxons avaient abandonné le paganisme pour se tourner vers le christianisme.<sup>536</sup> L'accent sur le rôle de Charlemagne démontre que les païens apparaissaient nécessairement comme un peuple vivant dans l'erreur et l'obscurantisme. Par conséquent, les actions entreprises par Charlemagne et ses armées contre les Saxons se trouvaient justifiées puisqu'au final elles étaient faites pour leur bien. En effet, si Charlemagne n'avait pas mené ces expéditions militaires contre la Saxe et forcé son annexion au royaume franc et la christianisation de sa population, les Saxons seraient demeurés dans cette obscurité et n'auraient transmis que leurs erreurs du culte des idoles à leur descendance. De fait, les actions de Charlemagne se trouvaient légitimées.

Loyn et Percival soulignent aussi que pour Alcuin, c'est uniquement grâce à Charlemagne que l'on put prêcher la foi chrétienne au peuple saxon, de nature sauvage et colérique. Il souligne aussi que c'est Charlemagne qui chassa ceux qui auraient pu

<sup>535</sup> Alcuin à Charlemagne, 796 (Duemmler 110), dans H. R. Loyn et John Percival, *op. cit.* p. 120.

<sup>536</sup> *Idem.*

continuer d'insuffler le venin des paroles païennes aux oreilles des Saxons, les nouveaux convertis étant fragiles. En fait, Alcuin compara les Saxons à d'anciennes bouteilles, ayant par le passé été corrompues et dans lesquelles on tentait de mettre un nouveau vin.<sup>537</sup> Puis, toujours dans cette idée de comparaison, alors qu'il tente de comprendre pourquoi les Saxons ne pouvaient admettre la dîme, Alcuin mentionne que c'était en raison de leur esprit enfantin, qui ne pouvait comprendre ce concept clé.<sup>538</sup> De plus, le *de Conversione Saxonum carmen* confirme cette idée d'ignorance des Saxons entre les vers 36 et 39 : « Pro rerum fortuna plebs miseranda rogabat, Hoc genus indocile Christo famularier alto, Ignorans, dominum nam corde credere nolens, Ob causam nostrae in mundum venisse salutis. »<sup>539</sup> Il se dessine ici l'idée que les Francs firent face à un peuple ignorant la religion chrétienne et le nom même du Seigneur, ce qui encore une fois justifiait les actions menées par Charlemagne.

Un autre point que l'on retrouve parfois associé aux Saxons est l'orgueil dont ils faisaient preuve. En effet, en 797, les annales royales soulignent que Charlemagne dut se rendre en Saxe dans le but de dompter l'orgueil de ce peuple perfide : « Qua recepta rex filium suum Hludowicum ad obsidionem Oscae cum exercitu in Hispaniam misit et ipse more solito propter contundendam perfidae gentis contumaciam Saxoniam vastaturus intravit. »<sup>540</sup> On retrouve ici associée la perfidie, soit une des caractéristiques majeures des sources, et l'orgueil. Ce double qualificatif, lié aux Saxons, est un signe de l'importance de la condamnation de la Saxe, une condamnation qui implique une légitimité des actions de Charlemagne.

Enfin, le dernier trait sur lequel il faut insister est celui du cannibalisme. Comme le fait remarquer Springer, le neuvième article du capitulaire de Paderborn stipule que doivent être punis de mort tous ceux qui se laissaient tromper par le diable et donc, agissaient de manière païenne en consultant des magiciens ou magiciennes, mangeaient de la chair

---

<sup>537</sup> *Ibid.* p. 121.

<sup>538</sup> *Ibid.* p. 122. Pour Christiane Veyrard-Cosme qui a aussi travaillé sur la correspondance d'Alcuin, le concept de dîme aurait été en effet un frein à l'établissement du pouvoir carolingien quand elle était imposée trop rapidement. Cependant, dans le cas de la Saxe, les Carolingiens l'établirent puisqu'ils associaient cette mesure à la prise de contrôle d'un territoire. Elle revient d'ailleurs sur cette idée de l'enfant d'Alcuin, puisqu'elle voit dans cette image le fait que tout comme il ne faut pas brusquer un enfant, il ne faut pas brusquer le Saxon dans le processus d'imposition de la dîme. Pour plus de détails, voir Christiane Veyrard-Cosme, *loc. cit.* p. 130-131.

<sup>539</sup> *De conversione Saxonum carmen*, *op. cit.* vers 36-39.

<sup>540</sup> *Annales regni Francorum*, *op. cit.* 797, p. 101.

humaine, brûlaient des vestiges humains, les distribuaient afin qu'ils fussent consommés ou les mangeait eux-mêmes.<sup>541</sup> Or, le cannibalisme, depuis l'Antiquité, était une caractérisation de l'Autre menant à sa condamnation systématique. On retrouve un aspect bestial, sauvage à cette consommation de la chair humaine, à l'ingestion de sa propre espèce que l'on ne pouvait tolérer chez un être civilisé.<sup>542</sup>

Il devient plus facile de ne pas victimiser les Saxons et de légitimer les actions faites eux, des actions pouvant aller jusqu'au supposé massacre de Verdun de 782. D'ailleurs, Springer poursuit son analyse en soulignant que Charlemagne et les théologiens l'entourant croyaient, à leur manière, à la magie païenne, bien qu'ils assumassent que cette dernière ne pouvait mener qu'à des erreurs puisqu'elle était inspirée par le démon. Ainsi, dans le capitulaire saxon, le but n'était pas tant de condamner les Saxons en raison de la magie pratiquée, mais plutôt parce qu'ils consommaient de la chair humaine et que quiconque était suspecté d'anthropophagie pouvait dès lors être considéré comme cannibale.

De plus, comme le souligne toujours Springer, face à ces accusations et face au *topos* que le cannibalisme a toujours représenté, on peut et on doit se demander si le cannibalisme fut réellement pratiqué en Saxe ou s'il s'agit d'un lieu commun associé à l'ensemble des païens. Le cannibalisme deviendrait dès lors un phénomène culturel, bien que les auteurs de l'époque fussent sans doute que même dans les territoires chrétiens, en période de grandes misères, il n'était pas à exclure des épisodes de cannibalisme.<sup>543</sup> De plus, pour la période ciblée, il n'était pas nécessaire que l'entière d'une personne soit consommée pour que l'on parle de cannibalisme. Il ne suffisait parfois que de consommer partiellement certaines parties du corps humain, comme pour s'approprier les forces de l'autre, pour être accusé d'anthropophagie. Springer évoque ainsi certaines données anthropologiques montrant que le cannibalisme fut un phénomène possible, soulignant toutefois que ce n'est pas parce qu'il était possible qu'il était pour autant réel.

Ainsi, le capitulaire ne dit en aucun cas que le cannibalisme était une réalité saxonne ; il ne faisait que prévoir une pénalité dans le cas où une telle situation se

---

<sup>541</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 160.

<sup>542</sup> Pierre Bonnechere, *op. cit.* p. 176.

<sup>543</sup> Matthias Springer, *op. cit.* p. 160. Pierre Bonnechere doute cependant de la réalité de ces épisodes et il estime qu'il s'agit possiblement plus d'un discours présent dans les sources. Pour plus de détails, voir Pierre Bonnechere, *loc. cit.*

présentait. De plus, les preuves archéologiques visant à démontrer que des pratiques anthropophages eurent lieu en Saxe sont difficiles à trouver et rarement concluantes.<sup>544</sup> Nous en revenons donc à la conclusion que l'accusation de cannibalisme, avant d'être une réalité, servait surtout à alimenter un fantasme négatif chez le chrétien, un fantasme qui permettait de condamner le Saxon et de légitimer l'annexion et la christianisation de la Saxe par le champion de la défense et de la propagation du christianisme, à savoir Charlemagne.

## 5. Conclusion

### 5.1. Le Saxon et la Saxe

La fin du VIII<sup>e</sup> siècle et le début du IX<sup>e</sup> siècle virent l'assimilation et la christianisation de l'ennemi saxon se réaliser. D'abord païen, sauvage, barbare, obstiné, fourbe, impie et cruel, le Saxon fut forcé par les Carolingiens à changer de mœurs pour devenir un habitant du territoire Franc. Comme le souligne cependant Rosamond McKitterick : « Establishing and consolidating Frankish rule over the Saxons, and the Saxons becoming what Einhard later called “one people” with the Franks, took far longer than the actual conquest, though that alone involved three decades of recurrent military campaigning. »<sup>545</sup> Ainsi, il n'est pas possible de réellement considérer comme chrétienne la Saxe avant la fin de la première décennie du IX<sup>e</sup> siècle, Charlemagne ayant fondé de nouveaux évêchés à Paderborn, Verdun, Minden, Münster, Osnabrück et Brême. En effet, l'installation des évêques dans ces nouveaux sièges et la construction des infrastructures religieuses liées à ces nouveaux évêchés prirent du temps.<sup>546</sup>

Entre-temps, le Saxon fut imaginé par les auteurs carolingiens comme un assemblage de stéréotypes allant en se durcissant alors au moment où se prolongea la campagne lancée par Charlemagne en 772. En effet, l'importance du conflit, sa longue durée, ne fit que conforter leurs auteurs chrétiens dans leurs perceptions.<sup>547</sup> Il n'était pas nécessaire d'affubler les Saxons de nombreuses caractéristiques pour justifier les actions

---

<sup>544</sup> *Ibid.* p. 161.

<sup>545</sup> Rosamond McKitterick, *op. cit.* p. 43.

<sup>546</sup> *Ibid.* p. 251-252.

<sup>547</sup> *Ibid.* p. 43.



faites par les armées carolingiennes en Saxe. Il suffisait que quelques-uns soient bien ancrés dans les écrits et l'imaginaire carolingiens.

Dans un premier temps, les rites païens dans l'ensemble des descriptions ont pour trait commun d'être associés au diable, aux démons et au mal. En effet, les cultes païens étaient mis en relation avec des caractéristiques visant à discréditer tout ce qui serait païen, à faire passer ce culte pour atroce et rétrograde. À ce sujet, les dénonciations des sacrifices animaux et surtout, humains furent évoquées. Ces deux formes d'offrandes, qui n'étaient pas pratiquées par les chrétiens, jetaient le discrédit sur les Saxons, surtout dans le cas des sacrifices humains. Ces rites sacrificiels, par ailleurs, faisaient office de *topoi*. Ils rapprochaient les Saxons de la bête plutôt que de l'homme, bien qu'aucune preuve ne permette aujourd'hui d'étayer l'existence des sacrifices. Ils sont liés aux formes d'adoration promues dans le discours des sources par les Saxons, à savoir les prières aux idoles et aux forces de la nature. Or, particulièrement dans le cas des idoles, de telles formes de rites étaient totalement interdites et par conséquent, venaient à nouveau ternir l'image que l'on avait du rival saxon.

L'existence de plusieurs dieux permettait aux chrétiens de les lier aux démons, car il était impossible pour eux qu'il y ait une autre divinité que le Dieu chrétien. Par conséquent, les pratiques païennes ne pouvaient qu'être blasphématoires. D'ailleurs, l'entrée des néophytes au sein de la chrétienté se faisait dans un premier temps par la renonciation aux anciens dieux qui, au sein même des vœux baptismaux, étaient liés explicitement aux démons. De plus, toute pratique des rites païens était nécessairement une forme de magie et il ne semblait exister chez les Saxons aucun clergé. On mentionne plutôt des devins, oracles, magiciens et sorciers inspirés par les démons païens et non par la parole divine. Enfin, les rites funéraires des païens étaient condamnés, alors même qu'ils n'étaient peut-être plus pratiqués. Dans l'ensemble de ces caractéristiques, il existe une jonction entre la condamnation religieuse et la volonté politique de Charlemagne. En effet, alors qu'il était présenté comme le champion du christianisme qui devait veiller à la défense et à l'expansion de la chrétienté, il devint normal de le voir combattre les païens. Cela justifiait les guerres qu'il mena en Saxe, établissant son image de défenseur de la chrétienté.

Aussi, il ne faut pas négliger que les Saxons étaient décrits comme des êtres cruels et violents. On voyait en eux un être sauvage, prêt à commettre des violences à tout

moment. Selon les capitulaires, il était prêt à commettre des meurtres ou des viols, à comploter contre son seigneur afin de le tuer. De plus, les Saxons combattaient les Francs uniquement dans un désir de vengeance, ce qui mena à leur condamnation. En effet, les Saxons étaient cruels, tuant librement les gens leur tombant sous la main, que ce fussent des gens du peuple, des envoyés du roi, des membres du clergé ou des soldats. Cette cruauté sans bornes devait être domptée par Charlemagne qui agissait encore une fois non pas pour son propre intérêt, mais pour celui de la chrétienté.

D'ailleurs, une autre raison pour laquelle il combattit les Saxons fut leur fourberie selon les sources. En effet, même lorsque ceux-ci signaient un traité de paix avec le futur empereur, les Saxons profitaient de toute faiblesse des armées carolingiennes pour se soulever et attaquer les Francs et les représentants de l'Église, commettant de nombreux massacres. C'était entre autres le cas lorsque Charlemagne combattait à l'étranger et qu'il ne pouvait se présenter en Saxe. De plus, cette déloyauté n'était pas uniquement politique, elle était aussi religieuse. En effet, lors de leurs multiples soulèvements, les Saxons rejetaient à la fois leurs serments au roi et la religion chrétienne. L'apostasie dont ils faisaient alors preuve les plaçait en situation de crime de lèse-majesté face à Dieu, ce qui ne pouvait être toléré. Dès qu'ils étaient considérés comme rebelles ou apostats, il devenait plus facile, selon les théories de la guerre juste, de légitimer leur soumission par les armes, l'annexion de leur territoire et leur conversion forcée. D'ailleurs, pour éviter les révoltes, de nombreuses lois visèrent à interdire les rassemblements saxons, car ils pouvaient conspirer contre le roi, leur seigneur ou simplement préparer de nouvelles rébellions. Le seul qui nuança son propos fut Alcuin, pour qui les Francs devaient diminuer leur pression sur les Saxons, car c'est elle qui causait les révoltes en Saxe.

Enfin, la dernière grande caractéristique des Saxons fut leur impiété. Ils s'en prirent fréquemment aux propriétés ecclésiastiques, aux représentants de l'Église et n'avaient en théorie aucun respect pour les lois divines. Ainsi, les deux capitulaires saxons démontrent la nécessité de mettre en place des lois pour protéger le clergé et les propriétés de l'Église, et ce, tant en période de guerre qu'en période de paix. En effet, selon les sources, l'irrespect des Saxons pour tout ce qui est divin ne connaissait pas de bornes. Cela ramène à nouveau à l'idée que Charlemagne était alors le champion de l'Église. Par conséquent, il ne pouvait laisser de tels événements se produire et se devait d'intervenir. D'ailleurs, lorsque les

Saxons tentèrent d'incendier une église, Dieu lui-même intervint et les tint en échec.<sup>548</sup> De fait, les actions commises par les Saxons étaient condamnées par Dieu, ce qui pouvait mener à penser que les actes de Charlemagne étaient appuyés par lui. De plus, une insistance sur la tenue des rituels chrétiens peut être remarquée dans les lois, ce qui veut par la même occasion dire que pour les Carolingiens, il y a une importance du respect de la religion que l'on tentait d'imposer. Cela vient de nouveau confirmer la position de Charlemagne comme chef politique chrétien.

Ainsi, dans tous les cas observés précédemment, deux aspects de la description du Saxon ressortent. Dans un premier temps, celui-ci, par ses cultes et ses mœurs, était irrémédiablement lié au démon. Il se trouvait dans la noirceur et dans l'erreur, une erreur de laquelle, comme le souligne Alcuin, Charlemagne s'efforça de le sortir. Puis, dans un second temps, les actions de Charlemagne étaient légitimes. Il n'agissait pas pour son bien personnel, mais pour celui de la chrétienté dans son ensemble. Il était même possible de croire qu'il agissait aussi pour le bien des Saxons puisqu'il souhaitait changer leurs mœurs et ainsi, assurer leur salut.

## 5.2. Consensus et contradictions dans les sources

Dans le cas des guerres de Charlemagne contre les Saxons, il existe un fort consensus dans les sources. En effet, tant dans les documents judiciaires, à savoir les deux capitulaires saxons ainsi que la *Lex Saxonum*, que dans les sources littéraires, une unanimité se dégage : le Saxon était un ennemi dangereux, un païen dont le culte ne pouvait être qu'inspiré par les démons, ce qui en faisait un impie. De fait, l'ensemble des sources valident les actions de Charlemagne, les guerres qu'il mena. De plus, ces écrits condamnent presque unilatéralement les Saxons. Particulièrement en ce qui concerne les sources littéraires, les auteurs en vinrent à considérer que les principaux, pour ne pas dire les seuls, responsables de la guerre furent les Saxons. S'ils avaient eu le bon sens de se soumettre et d'accepter la foi chrétienne, de ne pas se révolter systématiquement lorsque Charlemagne se trouvait à l'étranger, la guerre aurait été moins longue. En fait, ce sont les traits internes au peuple de Saxe, à savoir sa violence, sa fourberie et sa versatilité entre autres qui firent en sorte que le conflit s'éternisa et que les Saxons durent être soumis par la force.

---

<sup>548</sup> *Annales regni Francorum, op. cit.*, 774, p. 37, 39.

Les textes normatifs que sont les deux capitulaires saxons mirent avant tout l'accent sur ce que l'on croyait être des pratiques païennes ou saxonnes dans le but de les condamner. Ce qui était recherché au travers de ces textes, c'était la fin du paganisme et l'imposition du christianisme dans le territoire de Saxe. Ce faisant, les lois analysées ne décrivirent pas nécessairement les caractéristiques saxonnes, comme leur cruauté ou leur fourberie. Pour interpréter ces textes et comprendre leur importance dans la description de l'Autre, il faut lire entre les lignes et voir ce que leurs auteurs voulaient réellement condamner ou contrôler. S'il est bien question de rites et de rituels, il n'en demeure pas moins que par la mention des rassemblements, des complots qui pouvaient s'y ourdir ou de meurtres de seigneurs francs, ce sont aussi les caractéristiques saxonnes qui étaient dénoncées. Cependant, contrairement aux autres sources analysées, les capitulaires présentent l'avantage de ne pas nécessairement justifier les actions carolingiennes et la conversion forcée du territoire. Il s'agit plutôt d'outils de contrôle qui furent utilisés afin que Charlemagne et ses représentants puissent justifier des actions futures dans le territoire.

Dans l'ensemble des sources, une seule voix semble s'élever contre ce consensus : celle d'Alcuin. Bien qu'il fût un proche conseiller du roi et qu'il ait à certains moments condamné les païens, il s'agit du seul auteur à ne pas imputer l'intégralité de la faute de la guerre aux Saxons. Bien qu'il soulignât aussi dans sa correspondance certaines des caractéristiques soulevées précédemment, telle l'impiété saxonne, il transposa une partie des torts et des raisons de la continuation du conflit chez les Francs et plus particulièrement, sur la façon dont ils imposaient la religion chrétienne aux Saxons. Nous avons entre autres mentionné le rôle important de la dîme, déjà lourde pour les chrétiens de naissance.

Par conséquent, cette voix discordante nous permet d'affirmer que ce que nous présentent les sources n'était pas la réalité païenne et saxonne, mais bien sa représentation et, dans le cas présent, une image visant à légitimer une guerre de trois décennies et une christianisation par la force.

De leur côté, les Annales royales décrivirent avec de nombreux détails les conflits entre Carolingiens et Saxons ainsi que les rites associés aux païens. C'est au travers de ce texte que peut transparaître de manière plus détaillée l'importance qu'eurent ces conflits du vivant de Charlemagne. On insiste en effet dans ces annales non seulement sur l'importance des conflits entre le monarque carolingien et ses voisins, mais aussi sur les

causes et les conséquences de ce conflit : les rituels saxons, leur idolâtrie, leur association aux démons, leur cruauté, leur fourberie, etc. La légitimation des attaques de Charlemagne, son rôle dans la conversion et l'annexion du territoire et surtout le rôle que les Saxons eurent dans le prolongement du conflit sont des points centraux de ce texte.

Enfin, une volonté de glorification de Charlemagne et de ses campagnes transparaît dans la *vita* rédigée par Éginhard. C'est sans doute dans cette source que l'on retrouve le portrait le plus sombre des païens saxons alors que, pour glorifier son monarque, Éginhard était prêt à faire du peuple de Saxe une population démoniaque, vile et cruelle. Toutes les actions faites par les Saxons étaient considérées comme une attaque directe contre le pouvoir carolingien et l'Église, alors que les gestes de Charlemagne pour mater et contrôler la population de Saxe étaient en fait des actes de magnanimité. La fourberie et la cruauté saxonnes deviennent en fait des *topoi* qui justifient toutes les attaques faites par le souverain carolingien, puisqu'il ne souhaitait que la paix pour son royaume et la chrétienté. Il est presque possible de croire, en lisant Éginhard, que Charlemagne désirait avant tout christianiser la population saxonne pour son propre bien et non pas pour le bien du royaume carolingien.

### 5.3. Le Saxon après Charlemagne

Enfin, pour conclure cette section sur la Saxe, nous voulons rapidement porter notre attention au milieu du IX<sup>e</sup> siècle au moment où survint la révolte connue sous le nom de Stellinga.

Comme l'explique Goldberg, la Stellinga fut une révolte menée par une partie de la population saxonne entre 841 et 842, et au cours de laquelle il y eut une tentative de retour au paganisme.<sup>549</sup> Elle fut rendue possible par le conflit opposant Lothaire I<sup>er</sup> (795-855), Louis le Germanique (806-876) et Charles le Chauve (823-877). Le conflit entre les fils de Louis le Pieux rendit le contexte politique particulièrement instable, l'élite saxonne étant divisée et le peuple de Saxe y voyant une occasion de prendre les armes et de changer son statut politique.<sup>550</sup> Cette rébellion n'était pas uniquement tournée contre le pouvoir

---

<sup>549</sup> Eric J. Goldberg, *op. cit.* p. 467.

<sup>550</sup> *Ibid.* p. 480.

carolingien : la population se soulevait aussi contre les membres de l'élite saxonne.<sup>551</sup> De plus, la division de l'élite saxonne facilita la révolte, puisque la population de Saxe venait tout juste d'être réarmée pour défendre son territoire. Alors qu'à peine quarante ans séparent cette révolte de la conquête originelle de la Saxe, plusieurs se souvenaient encore du rôle joué par leurs grands-parents dans la guerre contre Charlemagne et de la position politique de leurs aïeuls, souvent opposants de Charlemagne.<sup>552</sup>

Selon Nithard et Prudentius, la révolte visait trois objectifs : se venger des nobles collaborant avec les Carolingiens, se débarrasser des lois écrites (tant la *Lex Saxonum* que les capitulaires) et retourner au paganisme ; bref, réaliser un retour à la situation d'avant la conquête.<sup>553</sup> Au cours de la guerre, au moment où Lothaire se trouvait proche de la défaite face à ses frères, il fit appel aux Saxons en 841, leur donnant l'autorisation, en cas de victoire, de retourner à leurs anciennes coutumes. Son action eut trois conséquences : légitimer le droit à l'ancienne coutume, lancer dans la révolte certains nobles alors alliés de Louis le Germanique et augmenter les chances d'autres révoltes parmi les alliés carolingiens en faisant appel à d'autres populations soumises récemment, favorisant ainsi les risques d'une coalition païenne entre les Slaves, les Saxons et les Danois.<sup>554</sup> Cependant, la révolte fut rapidement écrasée. Louis, l'emportant sur son frère et se retournant ensuite contre la Saxe, mata dans le sang la révolte et exécuta de manière spectaculaire ses chefs.<sup>555</sup>

Nous voulons pour conclure considérer rapidement trois extraits de sources pour voir ce qu'elles nous disent des Saxons. Les *Annales Fuldenses* proposèrent un traitement relativement neutre du conflit, mentionnant simplement que les Saxons furent tentés de retourner à leurs anciens rites religieux. Il est mentionné qu'on leur promit des privilèges et qu'ils voulurent devenir païens à nouveau, sans pouvoir le faire, puisqu'ils furent défaits.<sup>556</sup> Les *Annales Bertiniani*, pour leur part, furent plus sévères à l'égard des Saxons :

Hlotharius terga vertens et Aquasgranii perveniens,  
Saxones ceterosque confines restaurandi praelii gratia  
sibi conciliare studet, in tatum ut Saxonibus qui  
Stellinga appellantur, quorum multiplicior numerus

<sup>551</sup> *Ibid.* p. 481.

<sup>552</sup> *Ibid.* p. 485-493.

<sup>553</sup> *Ibid.* p. 482. Voir aussi Nithard, *Nithardi historiarum libri IIII*, MGH SRG, in us. schol. Bd. 44 et Prudentius, *Annales Bertiniani*, MGH, SRG in us. schol. Bd. 5

<sup>554</sup> *Ibid.* p. 494-495.

<sup>555</sup> *Ibid.* p. 497.

<sup>556</sup> *Annales Fuldenses* sove *Annales regni Francorum orientalis*, MGH, SRG in us. schol. Bd.7 p.32-34.

in eorum gente habetur, obtionem cuiuscumque legis vel antiquorum Saxonum cosuetudinis, utram earum mallent, concesserit. Qui semper ad mala proclives, magis ritum paganorum imitari quam christianae fidei sacramenta tenere.

Herioldo, qui cum ceteris Danorum pyratis per aliquot annos Frisiae aliisque christianorum maritimis incommoda tanta sui causa ad patris iniuriam invexerat, Gualacras aliaque vicina loca huius mereti gratia in beneficium contulit ; anis intulerant idem christianorum terris et populis Christique ecclesiis praeferrentur, ut persecutores fidei christianae domini christianorum existerent, et demonum cultoribus christiani populi deservirent ! <sup>557</sup>

Dans le présent cas, de nouveau, les païens furent condamnés en fonction de leurs actes, mais aussi en raison de ce que l'on supposait être ancré en eux. Ainsi, il est question de leur inclination au mal, du fait qu'ils étaient toujours prêts à renier leur foi chrétienne pour retourner au paganisme, qu'ils étaient prêts à commettre toute sorte d'exactions contre les chrétiens et les possessions de l'Église et enfin, qu'il s'agissait d'adorateurs du démon. Dans ce court paragraphe, nous retrouvons la plupart des caractéristiques que nous avons repérées précédemment. Les coupables furent punis sévèrement, ce que l'on cherchait possiblement à justifier. Les annales parlent ainsi de 140 décapitations, de 14 pendaisons et d'un grand nombre de Saxons condamnés à être amputés. <sup>558</sup>

Enfin, nous retrouvons une analyse similaire chez Nithard, rédigeant une *Histoire des fils de Louis le Pieux* à partir de 841 :

IV 2: [...] Saxones quidem, sicut universis Europam degentibus patet, Karolus Magnus imperator ab universis nationibus non inmerito vocatus ab idolorum vana cultura multo ac diverso labore ad veram Dei Christianamque religionem convertit. Qui ab initio tam nobiles quam ad bella promptissimi multis inditiis persaepe claruerunt. Que gens omnis in tribus ordinibus divisa consistit : sunt etenim inter illos qui edhilingui, sunt qui frilingi sunt qui lazzi illorum lingua dicuntur ; Latina vero lingua hoc sunt : nobiles, ingenuiles atque serviles. Sed pars illorum, quae nobilis inter illos habetur, in duabus partibus in

<sup>557</sup> Prudentius, *op. cit.* p. 25-26.

<sup>558</sup> *Ibid.* p. 14.

dissensione Lodharii ac fratrum suorum divisa, unaque eorum Lodharium, altera vero Lodhuvicum secuta est. His ita se habentibus, cernens Lodharius, quod post victoriam fratrum populus, qui cum illo fuerat, deficere vellet, variis necessitatibus astrictus, quocumque et quomodocumque poterat, subsidium quaerebat. Hinc rem publicam in propriis usibus tribuebat, hinc quibusdam libertatem dabat, quibusdam autem post victoriam se daturum promittebat, hinc etiam in Saxoniam misit frinlingis lazzibusque, quorum infinita multitudo est, promittens, si secum sentirent, ut legem, quam antecessores sui tempore, quo idolorum cultores erant habuerant, eandem illis deinceps habendam concederet. Qua supra modum cupidi nomen novum sibi, id est Stellinga, imposuerunt et in unum conglobati dominis e regno poene pulsus more antiquo qua quisque volebat lege vivebat. Insuper autem lodharius Nortmannos causa subdiderat, quibus etiam, ut ceteros Christianos depraedarent, licentiam dabat.<sup>559</sup>

De fait, nous constatons que, pour ce qui est de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle du moins, l'opinion que les auteurs se firent des Saxons ne s'était guère modifiée. Si l'on peut croire que c'était uniquement dû au contexte de révolte qui sévissait alors, nous pouvons citer comme dernière analyse celle réalisée par Carroll. Il se penche sur une missive écrite en 815 par un Saxon, au temps des premiers évêchés de Saxe. Ce Saxon écrivit à son nouveau souverain pour récupérer une terre de ses ancêtres, volée par les païens, alors que son père, Saxon comme lui, combattait pour et non contre Charlemagne. Carroll rapporte que cette lettre engendra un processus judiciaire de plus de 25 ans, puisque la parole d'un Saxon n'avait que peu de valeur et que sa terre était devenue la possession d'un chrétien respectable.<sup>560</sup> On ne connaît malheureusement pas l'issue de ces procédures. Néanmoins, la Saxe étant désormais convertie, la chrétienté étendit ses frontières, rencontrant de nouvelles populations païennes qui, cette fois, allaient être combattues par les Saxons.

---

<sup>559</sup> Nithard, *op. cit.* IV, 2

<sup>560</sup> Christopher Carroll, *loc. cit.* p. 225.



## Chapitre second : l'Empire et les Slaves (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)

### 1. Introduction

Après la conquête de la Saxe par Charlemagne en 804, les Carolingiens se trouvèrent confrontés à de nouveaux regroupements païens. Parmi eux, les Scandinaves sont sans doute les mieux connus, en raison des nombreux raids organisés par les Vikings sur le continent. Il reste qu'au sein des premières populations rencontrées, les Slaves occupèrent une place de choix, la chrétienté se trouvant confrontée à ceux-ci jusqu'à la toute fin du XII<sup>e</sup> siècle. Par conséquent, cette seconde section se penche sur le portrait des Slaves et sur ses relations avec le Saint Empire romain germanique depuis l'époque ottonienne (936-1024) jusqu'au début de l'époque salienne (1024-1125).

#### 1.1. Rappel des balises chronologiques

Comme le souligne Joachim Enning, la frontière entre les Saxons et les Francs carolingiens était vue, jusqu'à l'annexion du territoire de Saxe par Charlemagne, comme la limite entre le monde civilisé, soit celui des Francs, et le monde des barbares païens représenté par les tribus saxonnes. Pour les Francs du VIII<sup>e</sup> et du début du IX<sup>e</sup> siècle, les Saxons vivaient selon les voies primitives du paganisme. Cependant, dans les siècles qui suivirent l'incorporation de la Saxe à l'Empire carolingien, cette frontière se déplaça. Si dans un premier temps elle demeura indéfinie, elle se fixa plus précisément à l'avènement de la dynastie ottonienne. C'est à ce moment-là que les intellectuels chrétiens tracèrent une démarcation claire entre le monde germanique, chrétien et civilisé d'une part, et le monde slave, païen et barbare d'autre part.<sup>561</sup>

Par leur conversion, les Saxons furent désormais considérés comme étant des membres à part entière de la société chrétienne. Ils commencèrent aussi à se percevoir comme étant les nouveaux défenseurs de la chrétienté et les héritiers des traditions chrétiennes. Pour eux, ce rôle leur revenait naturellement puisque la dynastie des Ottoniens était originaire de Saxe et se trouvait désormais à la tête de l'Empire au X<sup>e</sup> siècle. Ce faisant, ils gouvernaient non seulement un territoire marquant une frontière politique avec

---

<sup>561</sup> Joachim Henning, « Civilization versus barbarians? Fortifications techniques and politics in Carolingian and Ottonian borderlands » dans F. Curta. *Borders, barriers and ethnogenesis: frontiers in late Antiquity and Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 23.

les Slaves, mais aussi une démarcation culturelle plus importante encore que celle qui existait autrefois entre les Francs et les Saxons.<sup>562</sup>

Ce déplacement de pouvoir fut important non seulement pour la destinée du Saint Empire, mais aussi pour l'ensemble du mouvement de la poussée vers l'est de la chrétienté.<sup>563</sup> Cela justifie donc le choix de cette période d'étude. En effet, en considérant que ce furent les Ottoniens qui jouèrent un rôle primordial dans cette *translatio* du pouvoir, il convient de commencer l'étude du portrait slave lors de leur règne. De plus, comme le souligne Lübke, le facteur de discrimination religieux entre les Slaves païens et les Germaniques chrétiens n'est manifeste qu'après le X<sup>e</sup> siècle dans les sources.<sup>564</sup>

Nous cessons l'étude des Slaves au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, soit en 1066. Dans un premier temps, à cette date, le changement dynastique entre les Ottoniens et les Saliens avait déjà eu lieu. Mais surtout, c'est cette année que se produisit une grande révolte slave contre les pouvoirs germaniques et chrétiens qui s'étaient peu à peu imposés dans leurs territoires. Sous l'impulsion des Abodrites, les Slaves se révoltèrent, chassant les chrétiens de leurs terres et rétablissant des rois païens à leur tête. Cette rébellion réduisit aussi à néant les efforts de christianisation réalisés en région slave par les évêchés germaniques, dont Hambourg, qui fut rasée par les païens.<sup>565</sup> Pour Rosik, les Slaves païens, qui se regroupèrent alors sous la direction des Liutices, choisirent un modèle théocratique païen plutôt qu'un modèle monarchique chrétien, ce qui leur permit de résister aux attaques de la chrétienté jusqu'au XI-XII<sup>e</sup> siècles.<sup>566</sup> Il y eut une rupture entre une partie du monde

---

<sup>562</sup> *Idem.*

<sup>563</sup> Christian Lübke, « Christianity and Paganism as Elements of Gentile Identities to the East of the Elbe and Saale Rivers » dans Illdar H. Garipzanov, Patrick J. Geary et Premyslaw Urbańczyk (dir.), *Franks, Northmen, and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Time*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 195.

<sup>564</sup> *Ibid.* p. 192.

<sup>565</sup> Linda Kaljundi, *Waiting for the Barbarians: The Imagery, Dynamics and Functions of the Other in Northern German Missionary Chronicles, 11<sup>th</sup>-Early 13<sup>th</sup> Centuries*, Mémoire de maîtrise pour l'université de Tartu, 2005, p. 30. Voir aussi Adam de Brême, *op. cit.* III, 51 : « LI. Itaque omnes Sclavie facta conspiratione generali ad paganismum denuo relapsi sunt, eis occisis, qui persisterunt in fide. Dux noster Ordulfus in vanum sepe contra Slavos dimicans per XII annos, quibus patri supervixit, numquam potuit victoriam habere, totiensque victus a paganis a suis etiam derisus est. Igitur expulsio archiepiscopi et mors Gotescalci uno fere anno contigit qui est pontificis XXII. ».

<sup>566</sup> Stanisław Rosik, « Christianisierung und Macht. Zwischen heidnischer Theokratie und christlicher Monarchie (zur Systemwandlung in westslawischen Ländern, 10.-12. Jahrhundert) », dans Alkesander Paroń, Sébastien Rossignol et al. (dir.), *Potestas et communitas : Interdisziplinäre Beiträge zu Wesen und Darstellung von Herrschaftsverhältnissen im Mittelalter östlich der Elbe. Interdisciplinary Studies of the Constitution and Demonstration of Power Relations in the Middle Ages East of the Elbe*. Wrocław et Varsovie, Instytut Archeologii i Ethnologii Polskiej Akademii Nauk & Deutsches Historisches Institut Warschau, 2010 p. 183-185. Voir aussi Christian Lübke, « Die Elbsalven – Polens Nachbarn im Westen »

slave et la chrétienté. Ce fut la fin de la croisade contre les Wendes en 1185 qui restaura l'union entre monde slave et chrétienté. Par conséquent, cet événement marqua une césure dans l'histoire de la région. Pour cette raison, la révolte de 1066 termine notre étude du portrait slave.

## 1.2. Intérêts et difficultés de la question slave

Si Henning note dans son étude qu'il y eut un important déplacement du centre politique de la chrétienté avec l'avènement des Ottoniens,<sup>567</sup> il souligne aussi que la nouvelle conception frontalière chrétienne ne représentait en rien une réalité. Il s'agissait en fait simplement d'une construction intellectuelle, décrétée par les auteurs chrétiens qui tentaient d'imposer leur vision du monde par leurs écrits : «However, this picture is nothing else than a stereotype rooted in the militant character of available written sources, all of which were concerned primarily with the struggle against pagans.»<sup>568</sup> Considérant l'implication idéalisée de cette conception, l'étude des Slaves que l'on tentait d'exclure du monde civilisé constitue un champ idéal pour percevoir la représentation du paganisme. Comme il y a un basculement à la fois frontalier et de la conception même de l'altérité chrétienne, l'historien fait face à une zone de contacts tout aussi importante que celle de l'époque des guerres de Charlemagne contre les Saxons. L'altérité du Slave se trouve par ailleurs d'autant plus marquée dans les sources que celui-ci vivait en périphérie des grandes cités chrétiennes, éloigné des centres politiques considérés civilisés.<sup>569</sup> Ce faisant, il ne pouvait qu'être le type même de l'Autre.

Cependant, au moment où les auteurs des sources se rapprochèrent des zones frontalières entre terres d'empire et territoire slave, la distinction entre les païens et les chrétiens eut tendance à diminuer. Ces régions marquaient davantage des zones de contacts économiques et culturels entre les peuples, une zone tampon au sein de laquelle ni la culture chrétienne ni la culture païenne ne primait. Des païens se trouvaient des deux côtés de la frontière imaginaire.<sup>570</sup> Pour faire face à cette difficulté, les auteurs des sources établirent

---

dans Przemysław Urbańczyk (dir.), *The Neighbours of Poland in the 10<sup>th</sup> Century*, Varsovie, Institute of Archeology and Ethnology. Polish Academy of Sciences, 2000, p. 69.

<sup>567</sup> Joachim Henning, *loc. cit.* p. 23.

<sup>568</sup> *Ibid.* p. 24.

<sup>569</sup> *Idem.*

<sup>570</sup> *Idem.*

une distinction entre les païens servant les intérêts de la chrétienté et les autres.<sup>571</sup> Cette différenciation est particulièrement importante pour expliquer l'intérêt de la question slave. Cependant, puisque les païens se trouvaient des deux côtés de la frontière et côtoyaient les chrétiens, il faut en conclure que la discrimination entre païen et chrétien dans les sources était en grande partie imaginaire. Si dans la réalité, les païens fréquentaient les chrétiens, alors pourquoi les sources nous en livrent-elles un portrait si négatif ? Suivant l'hypothèse de Henning, historiens et archéologues doivent remettre en question cette définition de territoires chrétiens et païens, la démarcation entre les deux groupes religieux étant elle-même sujette à caution.<sup>572</sup> Si cette conclusion implique l'impossibilité d'étudier le païen slave pour ce qu'il était, elle enrichit cependant notre étude.

D'ailleurs, dans son étude sur les Slaves, Barford abonde dans le même sens. Pour lui, une grande partie de l'intérêt de la question des Slaves est l'existence de différents niveaux de relations entre les chrétiens et les païens. Si certains monarques chrétiens s'associèrent parfois aux païens, les auteurs des sources les condamnèrent avec moins de virulence selon les intérêts de l'auteur et l'appartenance ethnique du roi critiqué.<sup>573</sup>

Cependant, l'analyse des populations slaves comporte de nombreux défis. Tant au niveau des sources que de l'historiographie, les Slaves furent parfois traités comme représentant des regroupements monolithiques et homogènes. Les sous-groupes parfois distingués ne sont pas constants et souvent mélangés, créant une confusion et une difficulté de différenciation des populations pour l'historien. À cet égard, Lübke souligne que la région habitée par les Polabiens représentait dans les faits une réalité complexe. De nombreuses populations y vivaient et les appellations chrétiennes pour les désigner changèrent fréquemment. Sous la dénomination de « Polabiens », il faut en fait considérer, pour certaines époques, toutes les populations vivant entre l'Elbe et la Saale à l'ouest, l'Oder à l'est, la Mer baltique au nord et les Monts Métallifères au sud.<sup>574</sup> Cependant,

---

<sup>571</sup> *Ibid.* p. 25.

<sup>572</sup> *Ibid.* p. 26.

<sup>573</sup> Paul M. Barford, *The Early Slavs: Culture and Society in Early Medieval Eastern Europe*, London, The British Museum Press, 2001, p. 30. Voir par exemple, Thietmar de Mersebourg, *Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon*, MGH, SRG Nova Series, Bd. IX IV, 11-13. Nous référerons désormais à cette source sous Thietmar de Mersebourg, *op. cit.*

<sup>574</sup> Christian Lübke, « Christianity and Paganism as Elements of Gentile Identities to the East of the Elbe and Saale Rivers » *loc. cit.* p. 189. Cette idée était par ailleurs aussi présente chez les Carolingiens. En effet,

considérer que ces peuples formaient réellement un ensemble homogène serait une erreur.<sup>575</sup>

Dans cette optique, il faut se demander ce qui est entendu par « Slave » ? Pour Barford, le Slave peut être décrit selon quatre angles, et ce, tant au niveau de l'historiographie que des sources. D'abord, il y a le Slave historique, soit toute personne désignée comme étant d'origine slave dans les sources médiévales. Puis, nous pouvons le définir selon un angle archéologique. Dès lors, il s'agit de toute personne utilisant une culture matérielle liée à ce que les archéologues définissent comme étant slave : poterie, outils, armes, etc. Puis, il y a celui ethnographique. Selon cet angle, est slave toute personne qui, historiquement ou traditionnellement, est considérée comme un ancêtre de ceux qui habitent aujourd'hui les pays slaves. Enfin, le Slave peut être défini par la linguistique. Il s'agit alors de toute personne qui parlait une forme antique de slave.<sup>576</sup> Cependant, aucune de ces définitions n'est vraiment acceptée par la communauté scientifique. Dans le cas de la présente étude, il est question de Slaves dès lors que les sources mentionnent les Slaves occidentaux, et ce, avant leur conversion au christianisme. C'est par le prisme des écrits chrétiens qu'il est possible de le définir, puisque l'objectif du présent chapitre est d'étudier la représentation du Slave tel que perçu par les auteurs chrétiens latins.

De plus, la plupart des territoires slaves furent des terres qui, dans un premier temps, n'intéressèrent que peu les chroniqueurs chrétiens, germaniques ou autres. On ne les voit apparaître dans les sources de manière précise et constante qu'au X<sup>e</sup> siècle. Avant cette date, tout écrit portant sur l'histoire slave fait plutôt appel à un passé imaginaire, légendaire et mythique, suscitant encore aujourd'hui la naissance de nouveaux mythes. Ainsi, pour la période datant d'avant le X<sup>e</sup> siècle et même pour le début de ce siècle, on ne dispose que d'une image altérée et incomplète de ces territoires et de leur population.<sup>577</sup> Les premières tentatives réelles de conversion de ces peuples n'eurent lieu qu'à la fin du IX<sup>e</sup> siècle, ce qui

---

comme le soutient Lienhard, les Slaves païens étaient désignés par les Carolingiens selon des ethnonymes similaires, visant à rassembler sous une seule dénomination un ensemble de populations slaves païennes. Pour plus de détails, voir Thomas Lienhard, « À qui profitent les guerres en Orient ? Quelques observations à propos des conflits entre Slaves et Francs au IX<sup>e</sup> siècle », *Médiévales* 51. *L'Occident sur ses marges (VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles). Formes et techniques de l'intégration*, No. 51, Automne 2006, p. 72.

<sup>575</sup> Christian Lübke, « Die Elbsalven – Polens Nachbarn im Westen » *loc. cit.* p. 62-63.

<sup>576</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 27.

<sup>577</sup> Marvin Kantor, *The Origins of Christianity in Bohemia: Sources and commentary*. Evanston, Northwestern University Press, 1990, p. 3.

peut expliquer ce manque d'intérêt des chroniqueurs.<sup>578</sup> Bien que cela représente une limitation pour l'historien voulant reconstruire le passé slave, cette perspective n'affecte pas négativement notre recherche, puisque notre but est d'étudier cet imaginaire chrétien, imposé au monde slave. Aussi, même lorsqu'ils furent incorporés à la chrétienté, l'histoire des Slaves fut marquée par d'importantes réinterprétations du passé.<sup>579</sup> Ce processus fut d'autant plus important qu'il fallut plusieurs siècles aux Slaves pour accepter les mœurs chrétiennes et, par conséquent, pour se joindre à l'Europe chrétienne. Les premières sources fiables traitant du Slave présentent essentiellement la rencontre entre ceux-ci, barbares et païens, et un monde chrétien, romain et organisé de l'Empire.<sup>580</sup> De plus, les différentes populations slaves furent inégalement représentées dans les sources. Il y a par exemple de nombreuses références aux Abodrites, situés aux frontières du Saint Empire et du royaume du Danemark, et que peu de mentions des Wilzes et des Sorbes, vivant immédiatement au sud des Abodrites, pourtant toutes des tribus slaves aux frontières de la chrétienté.<sup>581</sup> Même dans le cas où une tribu fut bien représentée, l'image livrée par les sources demeure généralement celle de l'élite de la population et non celle de son ensemble. En effet, les auteurs chrétiens s'intéressaient d'abord aux principales cibles des missionnaires, à savoir les chefs des différents groupes. De plus, le récit des relations entre ces membres de l'élite et les prosélytes chrétiens devait toujours servir certains objectifs.<sup>582</sup>

Si les sources sont problématiques, leur exploitation par l'historiographie l'est tout autant. D'abord, comme le souligne Barford, l'histoire slave n'intéresse encore que peu les historiens occidentaux et plus particulièrement, ceux de langue anglophone, éloignés tant géographiquement que culturellement et linguistiquement de cette portion du monde.<sup>583</sup> Malgré une certaine amélioration de cette situation depuis la fin de la Guerre froide, le monde slave demeure fermé linguistiquement et ne présente que peu de sources écrites ou

---

<sup>578</sup> *Ibid.* p. 4.

<sup>579</sup> Lars Boje Mortensen, « Introduction », dans Lars Boje Mortensen, *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c.1000-1300)*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2006, p. 7.

<sup>580</sup> Christian Lübcke, *Fremde im östlichen Europa: von Gesellschaften ohne Staat zu verstaatlichten Gesellschaften (9.-11. Jahrhundert)*, Köln, Böhlau, 2001, p. 108.

<sup>581</sup> Bernhard Friedmann, *Untersuchungen zur Geschichte des abodritischen Fürstentums bis zum Ende des 10. Jahrhunderts*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, p. 11.

<sup>582</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 5.

<sup>583</sup> *Ibid.* p. 1.

archéologiques accessibles.<sup>584</sup> Par ailleurs, même lorsque les sources écrites ou l'historiographie sont traduites vers l'anglais ou l'allemand, elles demeurent encore peu accessibles dans les bibliothèques occidentales.<sup>585</sup> L'historien s'intéressant à la question slave ne peut donc, dans la plupart des cas, recourir qu'à des synthèses réalisées à partir d'annales et de chroniques issues de l'histoire germanique, ecclésiastique, coloniale ou missionnaire. Les études spécialisées pour leur part sont souvent centrées sur des régions précises et récurrentes, comme Mecklembourg ou le Schleswig-Holstein, dans lesquelles la question slave n'occupe qu'une place mineure.<sup>586</sup>

Le territoire slave demeure une région de choix pour quiconque souhaite étudier la représentation du païen par les auteurs chrétiens. La population slave gagne en importance lors du déplacement du pouvoir des territoires germaniques et chrétiens vers la Saxe. Bien qu'elle représente un défi pour les historiens en raison de son passé mythique et légendaire, alors que les auteurs chrétiens mélangèrent mémoires, témoignages et imagination,<sup>587</sup> elle demeure d'un grand intérêt pour la présente recherche qui ne s'intéresse pas à la réalité slave païenne, mais à la représentation de cette dernière.

### 1.3. Exposition du plan

#### 1.3.1. Présentation des sources

Pour bien comprendre les traits caractéristiques évoqués pour décrire le Slave, il est primordial de s'attarder au choix des sources traitées. Elles sont toutes d'origine ecclésiastique et datent du XI<sup>e</sup> ou du début du XII<sup>e</sup> siècle.

La première source à l'étude est le *Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon*,<sup>588</sup> écrit entre la fin du IX<sup>e</sup> siècle et le début du XII<sup>e</sup> siècle par Thietmar de Mersebourg. Son intérêt est multiple. D'abord, il s'agit d'une source contemporaine à plusieurs événements importants dans les relations entre les territoires slaves et l'Empire

<sup>584</sup> František Graus, *Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter*, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1980, p. 19.

<sup>585</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 2.

<sup>586</sup> Bernhard Friedmann, *op. cit.* p. 12.

<sup>587</sup> Hans-Dietrich Kahl « Bausteine zur Grundlegung einer missionsgeschichtlichen Phänomenologie des Hochmittelalters » dans Hans-Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*. Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 262.

<sup>588</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.*

germanique. De plus, Thietmar était un proche de la cour impériale et il est sans doute un des auteurs présentant une vision des plus stéréotypées des populations slaves.

Puis, nous allons continuer avec les *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* d'Adam de Brême<sup>589</sup>. Écrites au XI<sup>e</sup> siècle, elles présentent l'intérêt de provenir de l'un des plus importants centres missionnaires dirigé vers les Scandinaves et les Slaves, soit l'archevêché d'Hambourg-Brême. L'auteur, voulant vanter la grandeur de l'archevêché auquel il appartenait, traite abondamment des relations entre les missionnaires d'Hambourg-Brême et les populations païennes des alentours.

Enfin, sont utilisées la *Chronica Boemorum* de Cosmas de Prague<sup>590</sup> et les *Gesta principum Polonorum* de Gallus Anonymus<sup>591</sup>. Ce sont les seules sources à être centrées directement sur le monde slave, d'où leur intérêt. En effet, contrairement aux autres textes étudiés qui se penchent davantage sur les relations entre les chrétiens et les païens d'un point de vue strictement chrétien, la *Chronica Boemorum* et les *Gesta principum Polonorum* cherchèrent à retracer les débuts de la Bohême et de la Pologne médiévales. Cependant, il faut garder à l'esprit que ces deux écrits traitent non pas de population à convertir ou chrétiennes depuis peu, contrairement aux textes de Thietmar et d'Adam de Brême. Elles décrivent en effet parfois le passé païen de la Pologne et de la Bohême, converties depuis plus longtemps. Ainsi, le traitement du paganisme des différents auteurs peut être variable, ce qui constitue à la fois une richesse et une difficulté dans le cadre de la présente analyse.

### 1.3.2. Mise en contexte

Afin de comprendre l'importance de l'image exprimée dans les sources, il est nécessaire d'exposer les enjeux des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles afin de saisir la place occupée par les Slaves dans l'imaginaire des intellectuels chrétiens.

À cet effet, nous allons dans un premier temps nous pencher sur l'expansion de la chrétienté vers l'est de l'Europe. Bien que souvent repris par l'historiographie ou pour

---

<sup>589</sup> Adam de Brême, *op. cit.*

<sup>590</sup> Cosmas de Prague, *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, MGH, SRG Nova Series, Bd. II Nous ferons ensuite référence à cette source sous Cosmas de Prague, *op. cit.*

<sup>591</sup> Gallus Anonymus, *Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*, éd. Karol Maleczyński, Monumenta Poloniae Historica, nova series, Cracovie, 1952, vol. 2



justifier des vues politiques,<sup>592</sup> cet accroissement des territoires germaniques et chrétiens au Moyen Âge eut bel et bien lieu. Nous devons considérer son impact dans les relations entre les monarques chrétiens et les Slaves.

Puis, nous allons voir comment se développèrent les relations entre les chrétiens et les Slaves avant l'avènement des Ottoniens. Elles vont marquer les politiques qui furent celles développées par la nouvelle dynastie au pouvoir. Nous pouvons ainsi percevoir que les conflits entre chrétiens et Slaves païens furent une donnée continue des relations entre la chrétienté et ces régions.

Enfin, l'étude des différentes relations entre les Slaves et les dirigeants de l'Empire Ottonien conclut cette mise en contexte. Entre Henri l'Oiseleur (876-936) et la révolte générale de 1066, de nombreuses tensions et plusieurs conflits ponctuèrent les relations entre les chrétiens et les païens. De plus, de nombreuses tentatives de colonisations et d'évangélisations des territoires slaves eurent alors lieu, laissant place tant à des succès qu'à des échecs importants. Ainsi, tant au niveau politique que religieux, les conflits et les périodes de paix entre les monarques germaniques et les différents chefs slaves marquèrent l'image du Slave dans les sources.

### **1.3.3. Études de cas**

Il faut analyser, à la lumière des sources et du contexte, la représentation du païen par les auteurs latins chrétiens du Saint Empire. L'étude de sources est articulée selon cinq angles. Dans un premier temps, nous nous penchons sur les rites et les symboles du paganisme chez les Slaves afin de voir comment ils étaient condamnés dans les sources. Puis, nous analysons leurs comportements jugés cruels, sauvages et violents, y ajoutant une notion importante de barbarie. Dans un troisième temps, nous étudions le caractère fourbe du Slave, alors qu'il n'hésite pas à trahir ses seigneurs, à combattre de manière déloyale et à commettre des crimes de lèse-majesté contre Dieu par l'apostasie. Ensuite, nous considérons les caractères non seulement impies, mais aussi profanateurs des païens slaves. Enfin, nous concluons par une analyse des autres caractéristiques que l'on retrouve parfois associées aux Slaves.

---

<sup>592</sup> Par exemple, par les Nazis lors de la Seconde Guerre mondiale pour justifier leurs prétentions sur l'est de l'Europe.

## 2. Corpus de sources étudiées

Plusieurs sources sont utilisées afin d'étudier les Slaves. Plusieurs d'entre elles ne se concentrent toutefois que peu sur les populations slaves. Parmi ces sources, comptons le *Chronicon* d'Adémar de Chabannes (v.989-1034), les *Rerum gestarum saxonicarum libri III* de Widukind de Corvey (925-v.980), les *Annales Fuldenses* et les *Annales Magdeburgenses* d'un chroniqueur saxon. Elles viennent compléter l'analyse des sources principales, à savoir les écrits de Thietmar de Mersebourg, d'Adam de Brême, de Cosmas de Prague ainsi que de Gallus Anonymus.

Ce n'est qu'à partir de la fin du IX<sup>e</sup> siècle et surtout du début du X<sup>e</sup> siècle que les sources chrétiennes commencèrent réellement à traiter de ces peuples. En effet, c'est à ce moment-là que les différents auteurs médiévaux considérèrent que de réelles villes furent fondées dans les territoires slaves, suscitant à la fois des échanges entre les païens et les chrétiens et un début d'intérêt des auteurs latins.<sup>593</sup>

Ce n'est toutefois pas parce que les Slaves intéressèrent les chrétiens que nécessairement, les informations rapportées à leur sujet sont fiables. En raison de l'existence d'une inimitié entre une tribu slave et les chrétiens, les Slaves furent nécessairement traités en ennemis et ainsi, toutes leurs caractéristiques furent négatives et servirent des objectifs précis.<sup>594</sup> Le païen n'était plus seulement analysé en raison de son appartenance religieuse ; il était aussi catégorisé comme ennemi. Cela eut pour conséquence que le Slave fût souvent considéré par les auteurs chrétiens comme barbare, sauvage, colérique, méchant et répugnant, créant ou répétant ainsi des *topoi*.<sup>595</sup> Ces images servirent par la suite à créer des traditions, des légitimations de certaines actions ainsi qu'une autorité justifiant la tenue de missions ou de guerres politico-religieuses. Dans les sources, l'Autre fut en grande partie déterminé par les personnes et les lieux ciblés par les missionnaires lors de la christianisation de son territoire.<sup>596</sup> Il était donc celui qui bloquait l'avancée de la chrétienté. Par conséquent, les différentes tribus slaves, bien que parfois

---

<sup>593</sup> František Graus, *op. cit.* p. 17.

<sup>594</sup> *Ibid.* p. 26.

<sup>595</sup> *Ibid.* p. 27 Christian Lübcke s'oppose cependant à cette idée. En effet, pour lui, l'Autre, durant l'Antiquité et le Moyen Âge, n'est pas nécessairement un ennemi. L'Autre était simplement celui qui était étranger. Ainsi, nous retrouvons dans les sources plusieurs termes pour désigner quiconque est étranger, et ces désignations sont parfois interchangeables. Pour plus de détails, voir Christian Lübcke, *op. cit.* p. 8-9.

<sup>596</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 3. Voir par exemple Adam de Brême, *op. cit.* dont les *gesta* portent essentiellement sur l'action de son archevêché, ce qui lui permet de définir qui était l'Autre.

différenciées par les auteurs chrétiens, furent plus souvent unifiées sous la dénomination d'ennemis du Christ, consolidant ainsi l'hégémonie des identités chrétiennes et païennes qui avait déjà commencé à se créer à l'époque saxonne.<sup>597</sup> Comme le souligne Kaljundi :

Hence studying the medieval identities, claiming them to be national, ethnic, non-national or generally Christian, one comes to face the complex relationship between the written records representing the legitimizing a cause or an institution behind that cause and the various and complex network of local and personal relationships and loyalties. These texts pose a similar problem, as they are mainly to present the missionary and/or crusading claims and the latter also determines the representation of our relationships with the other, as they do not reflect the many and various interactions between them and us in the frontier areas. This is most eminently present in the dualistic picture the chronicles give of the relationships with the Slavic tribes and later on with the Russians, as in both cases research has pointed out the various and permanent connections between the Germans and the peoples mentioned above.<sup>598</sup>

De plus, les intellectuels médiévaux souhaitèrent par leurs écrits s'associer aux autorités du passé, se liant ainsi à une histoire religieuse ou eschatologique, créant ainsi des emprunts au texte du passé. Par conséquent, il y existe une importante intertextualité entre les sources. Dans le cas des Slaves, les auteurs médiévaux firent face à un défi : traiter d'événements, de concepts, d'institutions, de territoires, de gens et de cultes qui n'avaient jamais été décrits auparavant. Ils devaient tenter de joindre l'histoire du nord de l'Europe à l'histoire de la chrétienté et lier l'espace chrétien à l'espace païen.<sup>599</sup> Cela eut un impact sur les écrits qui tentaient de cristalliser l'image du païen slave en s'inspirant de ce qui avait déjà été écrit par les chrétiens. À cet égard, selon Ricœur, il était et est toujours impossible de penser à un être semblable sans se référer à l'Autre. Pour lui, l'histoire est une longue suite de conquêtes et de défaites, de découvertes et de colonisation des terres de l'Autre. Par conséquent, il y a aussi une longue tradition historique de découvertes, de représentations et de définitions de l'Autre à laquelle tous les auteurs se rattachèrent. Ce

---

<sup>597</sup> *Ibid.* p. 39.

<sup>598</sup> *Idem.*

<sup>599</sup> *Ibid.* p. 40.

faisant, comme c'est le cas pour le Slave, les sources laissent place à une image très rigide de l'altérité.<sup>600</sup>

Dans cette optique, les sources issues de la chrétienté, soit les écrits de Thietmar de Mersebourg, d'Adam de Brême et plus tardivement, d'Helmold de Bosau, rapportèrent un point de vue chrétien, particulièrement virulent après le retour en force du paganisme slave en 983 puis en 1066.<sup>601</sup> Même dans les écrits traitant de la naissance des royaumes slaves, comme celui de Gallus Anonymus, le païen demeure une figure particulièrement négative.<sup>602</sup> Cette analyse du païen ne venait qu'en second plan, les auteurs médiévaux se concentrant avant tout sur les retombées positives des missions, sur le travail des missionnaires et sur la destinée des peuples slaves une fois ceux-ci évangélisés. Il ne fut réellement question du paganisme que lors de la confrontation avec les chrétiens, ou lors de la destruction de symboles païens, comme ce fut le cas pour l'Irminsul.<sup>603</sup> Ainsi, toutes les sources, bien qu'elles imaginent le paganisme, posent à la fois le problème de ne pas réellement s'y intéresser, ne le mentionnant que pour en souligner la décadence et la chute.<sup>604</sup> Il est donc justifié de s'interroger sur le choix de nos écrits. En fait, ce choix est issu de la rareté des sources. Le monde médiéval n'était pas celui de l'écrit et mis à part des élites lettrées, la majeure partie des informations étaient échangées par voie orale, ne laissant pas de traces écrites.<sup>605</sup> Seuls les écrits laissés pour la postérité peuvent être utilisés, malgré la volonté d'homogénéisation du culte et de la population païenne.<sup>606</sup>

---

<sup>600</sup> *Ibid.* p. 40.

<sup>601</sup> Christian Lübcke, *op. cit.* p. 47.

<sup>602</sup> *Ibid.* p. 65.

<sup>603</sup> Hans Dietrich Kahl, « Kultbilder im vorchristlichen Slawentum » dans Hans Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*. Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 110.

<sup>604</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Heidnisches Wentum und christliche Stammesfürsten » dans Hans Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*. Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 199.

<sup>605</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Die ersten Jahrhunderte des Missionsgeschichtliche Mittelalters » dans Hans Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*. Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 284.

<sup>606</sup> *Ibid.* p. 288-289.

## 2.1. Thietmar de Mersebourg et le *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*

La première source est le *Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon*, écrit par Thietmar de Mersebourg, né vers 975 et mort en 1018.<sup>607</sup> Il vécut sous le règne des Ottoniens, ce qui modela sa façon de concevoir son époque et les événements qui s’y déroulèrent.<sup>608</sup> Il était noble de naissance et originaire de Saxe, ce qui fit de lui, selon David A. Warner, un des témoins clés des événements importants marquant l’Empire germanique aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles.<sup>609</sup>

La vie de Thietmar est relativement bien connue. Intégrant très jeune la communauté ecclésiastique de Quedlinburg,<sup>610</sup> il en fut retiré en 987 par son père qui l’envoya alors au monastère de Berge afin de parfaire son éducation. En 990, son père accepta qu’il rejoigne le chapitre de la cathédrale de Magdebourg, où il poursuivit ses études. Il se trouva alors dans une école jouissant d’une grande réputation en ce qui avait trait à la spiritualité et l’éducation et des liens privilégiés avec certains évêchés. Elle avait été grandement marquée par le passage de Maître Ochtrich (mort en 981), un grand intellectuel.<sup>611</sup> Le programme qu’il développa était en grande partie tourné vers des auteurs classiques comme Virgile, permettant à Thietmar d’entrer en contact avec leurs écrits en plus d’étudier dans un milieu intellectuel des plus fertiles.<sup>612</sup> Une fois son éducation achevée, l’événement le plus important de la vie de Thietmar fut son accession au siège épiscopal de Mersebourg, en 1009. Celui-ci avait été fondé par les Ottoniens et entretenait d’importantes relations avec la dynastie impériale.<sup>613</sup> Tant par sa naissance que par sa

---

<sup>607</sup> En fait, dans on écrit, Thietmar mentionne être né le 25 juillet 975 et avoir été baptisé et confirmé par l’évêque Hildeward de Halberstadt, dont la juridiction incluait la maison comtale de Walbeck de laquelle Thietmar est issu. Pour plus de détails, voir David A. Warner, « Introduction », dans Thietmar de Mersebourg, *Ottoman Germany. The Chronicon of Thietmar of Merseburg. Translated and annotated by David A. Warner*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2001, p. 52.

<sup>608</sup> David A. Warner, « Introduction », *loc. cit.* p. 2.

<sup>609</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>610</sup> C’est là qu’il put d’ailleurs rencontrer entre autres l’abbesse Mathilde (955-999), ainsi que plusieurs membres de la famille impériale qui y célébraient régulièrement Noël. Pour plus de détails, voir David A. Warner, *loc. cit.* p. 45-46.

<sup>611</sup> *Ibid.* p. 52-53.

<sup>612</sup> *Ibid.* p. 53-54.

<sup>613</sup> *Ibid.* p. 57-58. En fait, cet évêché fut fondé en 968, soit en même temps que Magdebourg devint un archevêché. En 981, l’évêché de Mersebourg fut cependant supprimé par Otton II pour des raisons qui sont encore sujettes à débat aujourd’hui. Dès lors, les ecclésiastiques de Mersebourg combattirent pour faire restaurer l’évêché, ce qui fut fait par Henri II en 1004. Pour plus de détails, voir David A. Warner, *loc. cit.* p. 59.

profession, Thietmar en vint à appartenir à l'élite de la cour ottonienne.<sup>614</sup> Il fut donc un témoin direct et indirect de plusieurs événements importants de l'époque, que cela fût grâce à sa lignée sanguine ou aux relations maritales qu'il avait avec la plupart des grandes familles de l'est de la Saxe.<sup>615</sup> De plus, lorsqu'il était à Magdebourg, Thietmar eut à traiter avec les païens, soit les Vikings. Ses oncles Henry et Siegfried furent tous deux faits prisonniers par les Scandinaves, et une rançon fut demandée en échange de leur libération. Siegfried n'ayant pas de descendance, c'est Thietmar qui se chargea de réunir la somme nécessaire à sa libération, somme qu'il ne versa jamais puisque son oncle parvint à s'échapper.<sup>616</sup> Thietmar ne devint jamais missionnaire et n'entra jamais en contact avec les Slaves païens. Sa vie religieuse était consacrée aux vigiles, messes et prières.<sup>617</sup>

L'intérêt de la chronique de Thietmar provient du fait qu'elle est très riche en croyances populaires. À cet égard, certains historiens la comparent à l'histoire de Grégoire de Tours, parce que la chronique de Thietmar est à la fois une histoire royale, épiscopale et familiale.<sup>618</sup> Elle est divisée en huit livres. Le premier de ceux-ci raconte le règne de Henri I (876-936). Les livres deux à quatre se penchent successivement sur les règnes d'Otton I (936-973), d'Otton II (955-983) et d'Otton III (980-1002). Les livres cinq à huit se concentrent sur l'époque contemporaine à Thietmar, à savoir celle de Henri II (973-1024).<sup>619</sup> Tout au long de son œuvre, l'auteur demeure représentatif de son époque. Tout d'abord, la xénophobie est très présente dans les écrits Thietmar, non seulement envers les différents groupes ethniques, mais aussi envers les groupes religieux, et il dénigra sans cesse ceux qui n'étaient pas d'origine germanique et encore plus ceux qui étaient païens.<sup>620</sup> Pour lui, la frontière entre païens et chrétiens était insurmontable : « Thietmar was a militant Christian with a visceral hatred of pagans and the “cult of demonic heresy” which they preferred to the worship of “Christ and his fisherman, the venerable Peter”, here referring to the revolt of Liutizi (981) which effectively wiped out a generation or more of missionary activity in the east. »<sup>621</sup> Malgré cette haine envers le paganisme, il est considéré

---

<sup>614</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>615</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>616</sup> *Ibid.* p. 57.

<sup>617</sup> *Ibid.* p. 4, 49.

<sup>618</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>619</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>620</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>621</sup> *Ibid.* p. 41.

par certains historiens comme un expert ethnologique de son époque ; il traita dans sa chronique des méthodes de divination, des procédures de sacrifices humains et animaux et d'une foule de détails associés au paganisme, et ce, dans le but de susciter à la fois du dégoût et de la fascination. Pourtant : « Ironically, despite his antagonism towards paganism, the assertion that even the pagan Slavs recognized a particular Christian wonder appeared to enhance its credibility in his eyes. »<sup>622</sup> Ainsi, malgré sa vision négative du paganisme, Thietmar présenta tout de même certaines nuances dans son propos. Aussi, le surnaturel occupa une place importante dans sa vision du monde. Il lui arriva de voir des actions ou des influences diaboliques dans certains événements. Il fit donc souvent référence à des morts venus donner des avertissements aux vivants ou aux démons. Selon Warner, cet appel au surnaturel servait surtout les objectifs de l'auteur et de sa chronique, à savoir, la diabolisation de l'ennemi.<sup>623</sup>

Thietmar écrivit au début du X<sup>e</sup> siècle, soit entre 1012 et 1018. En fait, les livres I à III auraient été achevés entre 1012 et le début de l'été 1013. Les livres IV et V pour leur part furent écrits dans la seconde moitié de 1013, le livre VI dans la première moitié de 1014 et les livres VII et VIII entre 1014 et 1018. Le nombre d'années consacrées à l'écriture des livres VII et VIII s'expliquerait par la distance entre les événements et leur mise par écrit. En effet, dans le cas du livre VII, Thietmar n'aurait écrit que peu après les événements, alors que dans le cas du livre VIII, l'écriture leur serait contemporaine, plus de détails pouvant donc être ajoutés.<sup>624</sup>

Thietmar s'est appuyé sur plusieurs autres écrits, dont le principal fut les *Annales Quedlinburgenses*, qu'il reçut en 1013.<sup>625</sup> Cependant, nous devons aussi compter parmi ses sources les *Rerum gestarum saxoniarum libri III* de Widukind de Corvey, les trois premiers livres de la biographie de l'évêque Ulrich d'Augsbourg par Gerhard, la vie de l'archevêque Brun de Cologne par Ruotger, les deux premières biographies de Mathilde, la nécrologie de Mersebourg et de Magdebourg ainsi que des documents provenant de ces deux villes et de celle de Walbeck de laquelle sa famille était originaire. En plus de ces

---

<sup>622</sup> *Idem*.

<sup>623</sup> *Ibid.* p. 4.

<sup>624</sup> *Ibid.* p. 60.

<sup>625</sup> *Ibid.* p. 61. Ce sont là des annales débutant avec l'histoire du monde, mais offrant surtout une description complète des événements survenus entre 984 et 1020.

sources écrites, nous devons aussi compter des témoignages oraux, dont ceux de ses proches, de l'empereur Henri II, de l'archevêque Taginon de Magdebourg et d'autres connaissances de la cour.<sup>626</sup>

Jusqu'au moment de la Seconde Guerre mondiale, nous disposions d'une édition originale de la chronique à Dresde (*Msc. Dresden, R 147*). Malheureusement, elle fut gravement endommagée au cours du conflit, la rendant inutilisable. Heureusement, un fac-similé de ce manuscrit a été produit en 1905 et nous l'avons encore. Une seconde édition du texte fut également conservée dans un manuscrit médiéval tardif, provenant de la collection de la Bibliothèque royale de Bruxelles (*Mss 6403-7518*). Les historiens s'entendent généralement pour y voir une seconde édition du texte, en raison de nombreuses interpolations et améliorations stylistiques, parfois considérées comme ayant été ajoutées par le monastère de Corvey en actuelle Rhénanie-du-Nord–Westphalie, mais qui pourraient aussi provenir de Thietmar.<sup>627</sup> La communauté scientifique admet aujourd'hui qu'en plus de Thietmar, huit autres mains contribuèrent au manuscrit original, sans doute sous la direction de l'évêque. Cette supposition est possible en raison des nombreuses corrections et des commentaires laissés par Thietmar dans les lignes ou les marges des parties qui ne sont pas de sa main. La chronique de Thietmar connut un certain succès. En effet, elle fut réutilisée par l'évêque Adalbord d'Utrecht comme fondation de sa biographie de l'Empereur Henri II, ainsi que par d'autres chroniqueurs du XII<sup>e</sup> siècle intéressés par Magdebourg et ses environs.<sup>628</sup>

Ainsi, une partie de l'intérêt de cette chronique est que sa rédaction s'est faite après la grande révolte slave de 983. De plus, elle traite d'événements qui précédèrent de peu sa composition et qui furent même parfois contemporains de l'auteur. De fait, en raison des nombreux conflits qui eurent lieu avec les Slaves à l'époque de Thietmar, l'étude de sa chronique est d'un intérêt capital dans notre recherche. De plus, les mentalités et croyances chrétiennes et de nombreux stéréotypes relatifs aux Slaves et aux païens y sont présentés.

---

<sup>626</sup> *Ibid.* p. 62.

<sup>627</sup> *Idem.*

<sup>628</sup> *Ibid.* p. 62-63.



## 2.2. Adam de Brême et les *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*

La seconde source sont les *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, écrites par Adam de Brême après 1075.<sup>629</sup> Un des grands intérêts d'Adam est qu'il est considéré par plusieurs historiens comme un des premiers auteurs chrétiens à écrire à la fois sur les Slaves et les Scandinaves païens.<sup>630</sup> Bien qu'il ne faille pas prendre tout ce qu'il dit au pied de la lettre en ce qui concerne les X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, il reste qu'Adam est reconnu comme un auteur, un ethnographe, un biographe et un historien de l'Église important.<sup>631</sup> On retrouve dans son texte un modèle littéraire qui dépeint l'abolition du paganisme pour favoriser l'introduction du christianisme sur le territoire des païens, faisant en sorte qu'il décrivit certains des rites et des caractéristiques de l'idolâtrie.<sup>632</sup>

Sans doute originaire de la haute Germanie, soit une région comprise entre les Alpes, le Danube, le Rhin et l'Elbe,<sup>633</sup> il fut appelé à Brême par l'archevêque Adalbert (v.1000-1072) au cours de la vingt-quatrième année de son archiépiscopat, soit entre mai 1066 et avril 1067.<sup>634</sup> Il lui donna le poste de *scholasticus* ou de chanoine de l'école de la cathédrale de la ville. À son arrivée, Adam se considérait comme un étranger, laissant ainsi entendre selon certains historiens que sa situation ne fut pas toujours aisée au sein de son nouvel archevêché.<sup>635</sup> Ainsi, même s'il considérait Adalbert comme en partie responsable du déclin de l'archevêché, Adam lui voua toujours une grande admiration. Cependant, comme le note Timothy Reuter, Adam livre une des premières biographies traitant d'un membre de l'Église non pas pour parler de sa montée, mais de sa chute.<sup>636</sup> Aussi, la raison

---

<sup>629</sup> Hans-Werner Goetz, « Constructing the Past. Religious Dimensions and Historical Consciousness of Adam of Bremen's *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* », dans Lars Boje Mortensen, *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c.1000-1300)*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2006, p. 17.

<sup>630</sup> Timothy Reuter, « Introduction to the 2002 Edition », dans Adam de Brême, *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*, trad. By Francis Joseph Tschan, New York, Columbia University Press, 2002, p. xi.

<sup>631</sup> *Idem.*

<sup>632</sup> Stanisław Rosik, « Pomerania and Poland in the Tenth to Twelfth Centuries: The Expansion of the Piasts and Shaping Political, Social and State Relations in the Seaside Slav Communities », dans Nora Berend (dir.), *The Expansion of Central Europe in the middle Ages*, Farnham, Burlington, Routledge, 2012, p. 464.

<sup>633</sup> Francis Joseph Tschan, « Introduction », dans Adam de Brême, *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*, trad. By Francis Joseph Tschan, New York, Columbia University Press, 2002, pxxv. C'est du moins ce que laisserait entendre son rapport aux premiers missionnaires mentionnés dans son œuvre, soit Gall en Alémanie, Emmeram en Bavière et Killian en Franconie. Pour plus de détails, voir Francis Joseph Tschan, *loc. cit.* p. xxvi.

<sup>634</sup> *Ibid.* p. xxv.

<sup>635</sup> *Idem.*

<sup>636</sup> Timothy Reuter, *loc. cit.* p. xvi.

pour laquelle Adalbert fit spécialement appel à Adam de Brême pour venir le rejoindre dans son archevêché est inconnue.<sup>637</sup> Il demeura sur place jusqu'à sa mort, qui n'est pas datée avec certitude. Le *Dyptichon bremense* mentionne bien la mort d'un *magister* nommé Adam le 12 octobre, mais sans spécifier l'année, comme c'était alors la coutume.<sup>638</sup>

La date de composition est sujette à interrogation. Dans le chapitre xxvi (24)<sup>639</sup> du second livre, Adam mentionne que le roi Svein Estrithson (v.1020-1074) était vivant et, deux chapitres plus loin, qu'il était toujours sur le trône. Cependant, au chapitre xliii (41), il souligne que ce roi était digne de mémoire, et donc mort. Considérant que le monarque est décédé le 28 avril 1074, la source doit être postérieure à cette date. De plus, dans les vers concluant son œuvre, Adam mentionne que Liemar agissait comme médiateur dans la guerre de Saxe de 1075, laissant ainsi supposer que les *gesta* auraient été composées vers 1075 ou 1076.<sup>640</sup> Tschan en conclut donc que l'auteur aurait commencé sa rédaction à la mort d'Adalbert, soit en mars 1072. Il l'aurait poursuivie jusqu'en 1075 ou 1076. Puis, de 1076 à 1081-1085 au plus tard, il aurait révisé et annoté son manuscrit, créant ainsi à partir du codex A le codex X.<sup>641</sup>

La chronique d'Adam de Brême avait pour but de légitimer les revendications de son archevêché sur le nord de l'Europe.<sup>642</sup> Comme le souligne Reuter, Adam écrit dans le genre des *gesta episcopum* et le but premier de son œuvre est donc de rapporter la grandeur de son archevêché et l'importance des actions de ses évêques. Dans les faits, Adam écrivait sans doute afin de démontrer que l'archevêché de Hambourg-Brême devait primer sur l'Église scandinave, de manière à ce que celle-ci se fasse octroyer un crédit et un rôle plus important dans le processus d'évangélisation des Slaves.<sup>643</sup> Par ailleurs, pour introduire son texte, Adam souligne qu'il voulut écrire car on ne se souvenait jamais assez des exploits

---

<sup>637</sup> Certains supposent qu'il fut appelé en raison de l'influence qu'aurait eu un autre membre du clergé, qui connaissait Adam, sur Adalbert. D'autres croient que c'est plutôt la grande culture personnelle d'Adam qui arrêta le choix de l'archevêque. Enfin, certains supposent que l'évêché de Bamberg, où vivait Adam, aurait entretenu des liens avec celui de Brême, faisant connaître le moine d'Adalbert. Pour plus de détails, voir Francis Joseph Tschan, *loc. cit.* p. xxvi.

<sup>638</sup> *Ibid.* p. xxviii.

<sup>639</sup> À noter que certains chapitres, selon la notation latine et la notation arabe, ne sont pas déterminés de la même façon. Nous ferons appel à la notation latine dans les pages qui suivent.

<sup>640</sup> *Ibid.* p. xxvii-xxviii.

<sup>641</sup> *Ibid.* p. xxviii.

<sup>642</sup> Hans-Werner Goetz, *loc. cit.* p. 20.

<sup>643</sup> Timothy Reuter, *loc. cit.* p. xi.

des grands hommes et que, de plus, l'histoire de son archevêché n'avait jamais été rédigée.<sup>644</sup> Kaljundi rapporte qu'Adam aurait écrit pour l'archevêque Liemar (r.1072-1101), au moment où le siège d'Hambourg-Brême vivait une période difficile entre la domination des ducs de Saxe, les conflits entre Henri IV et ces ducs et les conflits entre l'Empereur et la papauté. L'archevêque soutenait alors l'Empereur tant contre les ducs que la papauté. Adam cherchait donc à renforcer l'autorité de son siège archiépiscopal contre de potentiels rivaux.<sup>645</sup> Mais, en plus de cet objectif presque avoué, la source devait aussi légitimer toutes les actions entreprises contre les païens. Après tous les sacrifices de l'Église, tous les martyres pour tenter de convaincre les païens de rejoindre la vraie foi, il devenait normal de faire de la conversion des païens un point central de sa chronique. Il voulait donc à la fois encourager la mission et souligner les succès passés.<sup>646</sup> Indirectement, cela fit en sorte qu'Adam décrivit les païens slaves, la meilleure raison pour parler de l'Autre étant de relater les missions dirigées vers lui. Les Slaves ayant été en relation étroite avec Hamourg-Brême furent ainsi considérés au premier plan et furent souvent perçus par les chrétiens comme des rebelles aux autorités chrétiennes et germaniques en raison de leurs attaques contre le clergé et les représentants de l'Empire.<sup>647</sup>

Les *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum* sont divisées en quatre livres. Dans les deux premiers, Adam reconstruit l'histoire de l'archevêché depuis les temps de Willehad (v.740/45-789) et Anschaire (801-865), soulignant l'importance d'Hambourg dans la mission de ces deux premiers évangélisateurs et vantant la suprématie de l'archevêché à venir dans la conversion du nord. Le troisième livre pour sa part est dédié à l'archiépiscopat d'Adalbert (1043-1072) qui l'avait fait venir à Brême. Enfin, le dernier livre de son œuvre est ethnographique et cherche à faire une recension complète des peuples du nord.<sup>648</sup> La version retouchée qui fut annotée entre 1076 et 1081-85 comporte pour sa part de nombreuses *scholia*, dont au moins cent quarante et une seraient d'Adam.<sup>649</sup>

---

<sup>644</sup> Francis Joseph Tschan, *loc. cit.* p. xxvi.

<sup>645</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 7-10.

<sup>646</sup> *Ibid.* p. 110.

<sup>647</sup> *Ibid.* p. 111-112.

<sup>648</sup> Timothy Reuter, *loc. cit.* p. xvi-xvii.

<sup>649</sup> Parmi celles-ci, vingt-huit portent sur la personnalité des archevêques à l'exception d'Adalbert, trente et une sont de nature géographique ou ethnologique, trente-deux concernent la géographie des territoires du Nord (Angleterre, Norvège, Danemark, Suède, Russie et territoires Slaves) et neuf sont en lien avec les Saxons et les affaires politiques du nord de la Germanie. Enfin, vingt-sept ne sont pas associées à un sujet précis. Pour plus de détails, voir Francis Joseph Tschan, *loc. cit.* p. xxx.

Pour écrire ses *gesta*, Adam s'appuya principalement sur la *Vita Karoli Magni*, la *Vita S. Willehad*, la *Vita Anskarii*, la *Vita Rimberti* ainsi que la *Translatio S. Alexandrii*. Cependant, son style et ses références trahissent aussi l'usage de l'*Historia francorum* de Grégoire de Tours, de l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* de Bède le Vénérable, de l'*Historia adversum paganos* d'Orose, des *Annales Fuldenses* et de leurs continuations de Ratisbonne, et des *Annales corbenses*. Il y a aussi des références à des autorités romaines, telles que Solinus, Martianus Capella, Macrobe, Virgile, Horace ou Lucain.<sup>650</sup> L'ensemble des sources fut utilisé par Adam de Brême afin de créer une littérature d'*imitatio*, plus précisément d'*imitatio apostolorum* et d'*imitatio Christi*. Adam chercha dans son écrit à suivre le chemin de missionnaire, les souffrances et la mort en martyr du Christ. Son image de roi sauveur et victorieux fut aussi utilisée et liée aux monarques ottoniens et saliens.<sup>651</sup> Hormis ces sources écrites, Adam utilisa aussi de nombreux témoignages provenant de missionnaires et de marchands ayant traversé la ville de Brême, particulièrement pour la partie ethnologique de son œuvre.<sup>652</sup> Dans son premier livre en particulier, Adam s'inspira parfois assez librement des sources consultées, retenant ce qu'il voulait et ce qui servait son propos, modifiant parfois les faits dans le but de glorifier Hambourg-Brême.<sup>653</sup>

Les éditions actuelles et les traductions d'Adam de Brême reposent essentiellement sur la dernière édition complète du texte, publiée par Bernhard Schmeidler pour les *Monumenta Germaniae Historica* en 1917. Pour lui, tous les manuscrits d'Adam de Brême peuvent être divisés en trois familles. La famille A est représentée par le manuscrit *Vienne, Hofbibliothek 521*, transmettant la première version du travail d'Adam et probablement complété en 1076 à la demande de Liemar de Brême. Il s'agit de la plus ancienne copie du manuscrit, alors que les familles B et C (qui incluent des manuscrits de la fin du Moyen Âge, du début des temps modernes et même des impressions), ainsi que les autres manuscrits de la famille A proviennent plutôt d'une copie qu'Adam aurait conservée au-delà de 1076. Cette seconde copie contient de nombreuses *scholies* et une continuation de l'œuvre par Adam, alors que les familles B et C comportent des notes ajoutées après la

<sup>650</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 41 et Francis Joseph Tschan, *loc. cit.* p. xxix-xxxii.

<sup>651</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>652</sup> Francis Joseph Tschan, *loc. cit.* p. xxvii.

<sup>653</sup> *Ibid.* p. xxviii-xxix.

mort de l'auteur par certains de ses collègues.<sup>654</sup> Pour Tschan, de nombreuses distinctions stylistiques doivent être relevées entre la famille A et les familles B et C et la première des trois comporte des manuscrits au style fluide, contrairement aux deux autres qui manquent de qualité littéraire.<sup>655</sup> Pour Schmeidler, tous les textes de la famille A descendent d'un manuscrit original A, perdu aujourd'hui, alors que tous les textes de la famille B et C proviennent d'une version retravaillée jusqu'en 1081, la version X, aussi perdue.<sup>656</sup> Le manuscrit de Vienne, soit le A1, aurait été copié presque d'une seule main au tournant du XII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle.<sup>657</sup> Les éditions danoises du manuscrit, provenant d'une copie réalisée par le successeur immédiat d'Adam comme *magister scholarum*, représentent la famille B. On y retrouve des textes datant de 1161 ou 1162 dans lesquels le livre IV fut divisé en plusieurs sections et auxquels l'épilogue fut ajouté.<sup>658</sup> Enfin, la famille C provient d'un manuscrit réalisé peu après la mort d'Adam en 1090 par un des chanoines de Brême. Il est issu de X, mais avec certains ajouts. Celui-ci fut reproduit à la fin du XII<sup>e</sup> siècle pour laisser place aux différents manuscrits de la famille C.<sup>659</sup>

Cependant, cette classification est aujourd'hui remise en cause par certains spécialistes. Récemment, Anne Kristensen a émis l'hypothèse qu'aucune des familles ne proviendrait d'un manuscrit original écrit par Adam. Elles seraient toutes originaires de manuscrits plus tardifs et provenant d'un scribe qui aurait souhaité retourner à l'œuvre originale, éliminant un maximum de *scholies* de l'œuvre. Pour elle, rien ne prouve que nous ayons en notre possession une version définitive telle que soumise à Liemar, ni même qu'aucune soumission de la sorte n'eut lieu. Pour elle, les *gesta* d'Adam furent en constante évolution de son vivant et après sa mort.<sup>660</sup>

Ainsi, l'intérêt des *gesta* d'Adam est dû à la position de son auteur. Chanoine de Brême, voulant défendre les intérêts de son archevêché, il s'informait des progrès de la mission par le biais de rencontres avec des missionnaires et des marchands en contact avec les païens. Voulant souligner les succès des évangélisateurs issus de son archevêché, Adam

---

<sup>654</sup> Timothy Reuter, *loc. cit.* p. xii.

<sup>655</sup> Francis Joseph Tschan, *loc. cit.* p. xxxiii.

<sup>656</sup> *Ibid.* p. xxxvii-xxxviii.

<sup>657</sup> *Ibid.* p. xxxix.

<sup>658</sup> *Ibid.* p. xl.

<sup>659</sup> *Ibid.* p. xli.

<sup>660</sup> Timothy Reuter, *loc. cit.* p. xii-xiii.

n'eut d'autres choix que de mentionner les païens slaves dans son écrit, leur conversion ainsi que certains de leurs rites datant d'avant la christianisation. De plus, il eut un impact sur des sources plus tardives, dont la *Chronica Slavorum* d'Helmold de Bosau.<sup>661</sup>

### 2.3. Cosmas de Prague et la *Chronica Boemorum*

La troisième source analysée est la *Chronica Boemorum*, écrite par Cosmas de Prague, né vers 1045 dans une famille ecclésiastique de Bohême. Il était donc natif de la région traitée dans son écrit, et les spécialistes de son œuvre s'entendent pour dire qu'il appartenait au chapitre de la cathédrale de Prague. Après ses études à Prague, il alla à l'école de la cathédrale de Liège entre 1075/82 et 1091.<sup>662</sup> Il revint en 1091 à Prague et y reçut la dignité de prêtre en 1099. À une date inconnue, il devint doyen de la cathédrale de Prague, poste qu'il conserva au plus tard jusqu'en 1120.<sup>663</sup> Le parcours de Cosmas le mit en contact avec de nombreuses œuvres littéraires, l'autorisant à développer une excellente rhétorique et renforçant les prétentions défendues par sa chronique. Son texte fut une des premières histoires des Slaves par un auteur slave conjointement à la *Gesta principum Polonorum*.<sup>664</sup> Dès 1086, il fut un témoin privilégié des événements qu'il rapporte dans sa chronique.<sup>665</sup> Il décéda finalement le 21 octobre 1125.<sup>666</sup>

La date de rédaction de son œuvre n'est pas connue avec certitude. On suppose que son livre I fut terminé vers 1120, et qu'il aurait écrit les suivants entre cette date et son décès.<sup>667</sup> Pour Marie Bláhová, Cosmas commença sa chronique au début de la seconde décennie du XII<sup>e</sup> siècle, débutant son écrit par le passé païen et mythique de sa région avant d'aborder sa conversion. Cela serait en raison de la création de ce passé imaginaire que l'écriture du premier livre fut plus longue.<sup>668</sup>

---

<sup>661</sup> Francis Joseph Tschan, *loc. cit.* p. xxv.

<sup>662</sup> Il s'agissait alors d'une des écoles les plus réputées de l'époque. Pour plus de détails, voir : Lisa Wolverton, « Introduction » dans Cosmas de Prague, *The Chronicle of the Czechs. Translated with and introduction and notes by Lisa Wolverton*, Washington, The Catholic University of America Press, 2009, p. 3.

<sup>663</sup> Marie Bláhová, « The Function of the Saints in Early Bohemian Historical Writing » dans Lars Boje Mortensen, *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c.1000-1300)*, Copenhagen, Museum Tusculanum press, 2006, p. 94.

<sup>664</sup> Lisa Wolverton, *loc. cit.* p. 3.

<sup>665</sup> *Ibid.* p. 12-13.

<sup>666</sup> Marie Bláhová, *loc. cit.* p. 94.

<sup>667</sup> Lisa Wolverton, *loc. cit.* p. 12.

<sup>668</sup> Marie Bláhová, *loc. cit.* p. 95.

Pour ce passé mythique, Cosmas dit avoir suivi sur des histoires et des fables transmises par la tradition orale peu dignes de confiance. Pour les événements entourant la conversion, il souligne avoir utilisé des témoignages de personnes raisonnables et dignes de confiance. Concernant les événements qui lui étaient contemporains, il utilisa des rapports réalisés par des gens y ayant assisté ou ayant entendu leur récit. Hormis ces sources orales difficiles à valider, Cosmas avoua aussi avoir recouru à certains textes, entre autres le *Privilegium Moraviensis ecclesie*, l'*Epilogus eiusdem terre atque Boemi*, la *Vita et passio sanctissimi nostri patroni et martyris Wenceslas* et le *Privilegium ecclesiae sanctis Georgi*.<sup>669</sup> Son style trahit aussi l'appel à certains textes officiels, dont des autorités romaines.<sup>670</sup> Bref, les historiens font face dans cette source à un mélange de traditions orales et littéraires que Cosmas tenta de réunir.<sup>671</sup>

L'œuvre de Cosmas est divisée en trois livres. Le premier traite essentiellement de l'origine des Tchèques : la population et leur pays, les ducs et les Přemyslid, la capitale de Prague, le christianisme en Bohême, les institutions, les martyres, etc. Le livre se termine avec la prise du trône par le duc Břetislav I en 1037.<sup>672</sup> Le second s'ouvre avec son règne. L'auteur y traite de l'invasion de la Pologne par les Bohémiens, de sa christianisation et de celle de Bohême et se termine en 1092 avec la mort du dernier fils du duc. Enfin, le dernier livre traite des événements contemporains à Cosmas, soit la prise du pouvoir par Břetislav II et son règne jusqu'à son assassinat en 1100, ouvrant vingt-cinq ans de guerre civile, aussi traitée par l'auteur.<sup>673</sup> Ce sont donc 250 ans d'histoire de la nation tchèque, soit la Bohême et la Moravie, qui sont exposés dans cette chronique, qui émergea aussi dans un contexte de troubles civils. L'auteur put donc vouloir écrire sur le passé de sa nation pour tenter de calmer les tensions internes à son royaume et y ramener les bonnes mœurs.<sup>674</sup>

La copie originale du manuscrit est aujourd'hui perdue. Contrairement aux deux autres œuvres analysées précédemment, la *Chronica Boemorum* ne fut pas transmise par de nombreuses familles manuscrites. Le manuscrit le plus ancien date de la fin du XII<sup>e</sup>

---

<sup>669</sup> *Ibid.* p. 95-97.

<sup>670</sup> Lisa Wolverton, *loc. cit.* p. 4.

<sup>671</sup> Marie Bláhová, *loc. cit.* p. 102.

<sup>672</sup> Lisa Wolverton, *loc. cit.* p. 6.

<sup>673</sup> *Ibid.* p. 7.

<sup>674</sup> *Ibid.* p. 3-5.

siècle, soit environ 50 ans après la mort de l'auteur. Une douzaine de manuscrits de cette chronique furent ensuite produits entre le XII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle.<sup>675</sup>

Cependant, malgré le faible rayonnement de la chronique, elle demeure importante pour notre étude puisqu'elle est issue d'un auteur slave écrivant sur son propre peuple. Bien que la nation dont il traite soit chrétienne, sa chronique est l'un des seuls écrits accessibles portant sur les débuts de l'histoire de la Bohême, livrant un témoignage et une représentation du passé païen appartenant aux origines de son auteur. Malgré une image altérée du paganisme, elle justifie donc son importance pour comprendre la représentation du païen de l'époque.

#### **2.4. Gallus Anonymus et la *Gesta principum Polonorum***

La dernière source à l'étude sont les *Gesta principum Polonorum* de Gallus Anonymus. Comme le souligne le nom de l'auteur, il demeure encore inconnu à ce jour. En fait, la dénomination « Gallus Anonymus » est plutôt utilisée pour souligner l'anonymat de l'auteur que pour expliciter son origine française ou gauloise qui, sans être totalement rejetée, est remise en doute par de nombreux spécialistes.<sup>676</sup> Parmi les maigres informations disponibles concernant l'auteur, il est presque certain qu'il s'agissait d'un moine disposant de bénéfices en Pologne. Les spécialistes s'entendent aussi pour écarter une quelconque origine polonaise, puisqu'il mentionne dans son écrit s'être exilé auprès du clergé polonais au début du XII<sup>e</sup> siècle. De plus, il ne serait pas tchèque ou germanique, l'auteur des *gesta* jugeant de manière négative et péjorative les gens issus de ces nationalités. Aussi, bien qu'il évoque souvent la Hongrie dans sa chronique, il n'était sans doute pas originaire de ce pays, les lettrés de Hongrie étant au moment de la rédaction de la source essentiellement d'origines étrangères. Ainsi, l'appellation de *Gallus* proviendrait de son affiliation possible à la Provence, la vallée de la Loire ou à la Flandre.<sup>677</sup>

Les *Gesta principum Polonorum*, rédigées dans les premières décennies du XII<sup>e</sup> siècle, traitent essentiellement de trois sujets majeurs : les premières traditions slaves, les

---

<sup>675</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>676</sup> Paul W. Knoll et Franc Shaer, « Introduction », dans Gallus Anonymus, *Gesta principum Polonorum* = *The deeds of the Princes of the Poles. Translated and annotated by Paul W. Knoll and Franc Schaer*, Budapest, New York, Central European University Press, 2003, p. ix.

<sup>677</sup> *Ibid.* p. xxv-xxix.



origines dynastiques des premiers dirigeants du royaume polonais au XI<sup>e</sup> siècle et enfin, les tensions vécues par la Pologne au cours de ses premiers siècles d'existence.<sup>678</sup> La datation approximative de la source est permise par la mention de certains évêques au début de la chronique, soit Simon, Paul, Maur et Żyrosław qui obtinrent leurs sièges épiscopaux entre 1112 et 1118. La source est aussi antérieure à 1118, le palatin Skarbimir de Awdańcy (mort avant 1132) étant encore tenu en estime dans les *gesta*, signifiant ainsi qu'elles furent rédigées avant sa révolte en 1117 ou 1118. Le récit des événements se termine avec le pèlerinage de Bolesław III (1085-1138) en 1112-1113.<sup>679</sup>

En raison de certaines informations présentes dans le texte et de l'adresse faite au chapelain du duc de Pologne dans le livre II des *gesta*, il est aujourd'hui supposé qu'elles furent écrites au sein de la chapelle royale, son auteur se trouvant ainsi entouré d'intellectuels desquels il aurait puisé ses informations.<sup>680</sup> Le texte fut rédigé afin de légitimer la dynastie en place, renforçant ainsi le lien de l'auteur avec le monde de la cour. Selon Knoll et Shaer, les *gesta* auraient d'abord été écrites pour le duc Bolesław III, dans le but de vanter ses actes et de le glorifier, tout comme ses prédécesseurs.<sup>681</sup>

Gallus Anonymus eut recours à plusieurs sources écrites. On y retrouve des auteurs classiques de l'Antiquité romaine, à savoir Salluste, Virgile, Ovide et Horace. On peut aussi y percevoir des influences d'auteurs chrétiens, tels Boèce, Sulpice Sévère, Réginon de Prüm et Thietmar de Mersebourg. Enfin, les références bibliques sont nombreuses, la Vulgate étant l'autorité principale utilisée dans l'œuvre. Cependant, la majeure partie des sources auraient été orales et présentaient différentes traditions de la Pologne médiévale.<sup>682</sup>

Il n'existe plus de manuscrit original du texte ou de copie réalisée peu après sa rédaction. En fait, la copie la plus ancienne provient du *Codex Samoyscianus*, soit une œuvre sur parchemin datant d'entre 1380 et 1392. Elle fut sans doute réalisée à Cracovie et regroupe des textes historiques et hagiographiques desquels s'inspira plus tard le chroniqueur Jan Długosz (1415-1480). Ce manuscrit, soit le manuscrit Z, est la copie la plus complète disponible. Il existe une seconde copie réalisée pour Sędziwoj entre 1434 et

---

<sup>678</sup> *Ibid.* p. x.

<sup>679</sup> *Ibid.* p. xxxi.

<sup>680</sup> *Ibid.* p. xxxii.

<sup>681</sup> *Ibid.* p. x, xxxiii.

<sup>682</sup> *Ibid.* p. xxv-xxix, xlv.

1439, connue sous le nom de *Codex Sędziwoj* ou *Codex Czartoryscianus*. Il s'agit du manuscrit S, dépendant du manuscrit Z. Enfin, il existe une troisième copie indépendante, soit le *Codex Heilsberg* (H), écrit entre 1469 et 1471 et s'appuyant sur un manuscrit perdu fait à Cracovie. Le manuscrit H est cependant incomplet et contient plusieurs variantes par rapport aux autres manuscrits. L'édition actuellement disponible du texte, soit celle de 1898, repose entièrement sur le manuscrit Z.<sup>683</sup>

L'intérêt de cette source provient d'un des thèmes importants pour l'auteur afin de définir la Pologne de son époque, à savoir le combat contre les païens. On retrouve dans les *gesta*, hormis le passé mythique et païen de la Pologne, le récit de certains affrontements avec les païens slaves ainsi que la description de leur christianisation par les missionnaires polonais.<sup>684</sup> Selon Rosik, Gallus Anonymus définissait les païens comme le miroir des chrétiens, auxquels on adjoignait aussi des caractéristiques normalement associées aux barbares. On a donc dans la chronique une opposition directe entre la *Christianitas/Romanitas* d'une part et la *gentilitas/barbaria* d'autre part.<sup>685</sup> De plus, l'auteur voit, comme plusieurs de ses contemporains, le voisinage du paganisme comme problématique en raison des pillages, des attaques et de la capture de chrétiens pour être vendus comme esclave. Il souhaitait donc la conversion de ces populations païennes.<sup>686</sup> Enfin, pour Rosik, Gallus Anonymus représente le modèle de l'*Interpretatio Romana*, à savoir un ensemble de stéréotypes servant à définir les païens et les barbares entourant son monde.<sup>687</sup> Ainsi, cette source renferme plusieurs descriptions ou représentations des païens.

### 3. Mise en contexte

#### 3.1. L'origine de la poussée vers l'est

L'historiographie fait état d'une poussée vers l'est de la chrétienté au cours du Moyen Âge. Tant par les entreprises de conquête que de christianisation, la noblesse

---

<sup>683</sup> *Ibid.* p. xx-xxi.

<sup>684</sup> *Ibid.* p. lvii.

<sup>685</sup> Stanisław Rosik, « The World of Paganism in Gallus' Narrative (Reconnaissance) », dans Krzysztof Stopka (dir.), *Gallus Anonymus and his Chronicle in the Context of Twelfth-Century Historiography from the Perspective of the Latest Research*, Cracovie, Polska Akademia Umiejętności, 2010, p. 92.

<sup>686</sup> *Ibid.* p. 99.

<sup>687</sup> *Ibid.* p. 101.

chrétienne en vint à étendre la chrétienté vers l'est. L'expansion débuta dès l'époque de Charlemagne, alors qu'au lendemain de sa conquête de la Saxe en 804, il combattit certaines tribus slaves. Cependant, on ne peut encore parler d'annexion de ces territoires sous les Carolingiens. Il fallut attendre Henri I<sup>er</sup> l'Oiseleur pour qu'en 929 s'amorçât réellement le mouvement de poussée vers l'est, continué par Otton I<sup>er</sup> en 948. C'est à ce moment-là que de premières réelles tentatives de conversion et d'annexion furent tentées dans les territoires situés entre l'Elbe-Saale et l'Oder. Cependant, elles furent momentanément arrêtées lors de la révolte des païens slaves entre 982 et 983 sous Otton II. Malgré cela, l'idée de poussée vers l'est pour qualifier ces premières conquêtes des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles s'imposa à l'historiographie contemporaine.<sup>688</sup>

Par l'évangélisation de leurs voisins, les nations chrétiennes recherchaient avant tout des avantages politiques. En effet, leur christianisation devait permettre une prise de contrôle des territoires païens, ouvrant ainsi de nouvelles terres exploitables à la domination chrétienne. Par conséquent, pour les monarques chrétiens, dès que l'élite d'une région était évangélisée, l'ensemble du territoire était considéré chrétien.<sup>689</sup>

La poussée vers l'est ne se fit pas sans heurts ni sans la participation des Slaves au processus. Selon Kantor, certaines populations slaves acceptèrent la foi chrétienne pour mettre un frein à la poussée germanique.<sup>690</sup> Par l'acceptation du christianisme, les néophytes se faisaient reconnaître par Rome et échappaient ainsi partiellement à la domination germanique. Au X<sup>e</sup> siècle, par exemple, Vratislav I<sup>er</sup> de Bohême (888-921) mena la lutte contre les Magyars, ce qui lui permit de demeurer indépendant des Germaniques. La guerre amorcée se poursuivit sous son descendant, Wenceslas (v.907-929/935). Ce fut cependant un échec sur le long terme, Wenceslas se soumettant finalement à la Saxe en raison du déplacement du pouvoir impérial en terres d'Empire qu'il associa à la domination de la chrétienté.<sup>691</sup> Il est par ailleurs fort probable que ce déplacement vers l'est soit aussi une conséquence de la *translatio imperii* vers la Saxe. La modification du centre de pouvoir fut un résultat direct de l'activité magyare et de la destruction de

---

<sup>688</sup> Paul M. Barfort, *op. cit.* p. 197.

<sup>689</sup> *Ibid.* p. 211.

<sup>690</sup> Marvin Kantor, *op. cit.* p. 5.

<sup>691</sup> *Ibid.* p. 8-9.

l'influence de la Bavière dans les décennies entourant l'an 900.<sup>692</sup> Le nouveau pouvoir impérial se présenta comme un rempart face aux Magyars et aux Slaves et entreprit une politique agressive de conquête et de christianisation, d'abord dans le but de défendre son territoire, puis de l'étendre.

Les Polabiens furent les premiers forcés à la conversion dans les années 920 à 960.<sup>693</sup> En 1024, ce fut le tour de la Poméranie de l'ouest sous Warcislaw d'être christianisée. Puis, en 1045, après la conversion du prince Gotschalk (mort en 1066), les Obodrites furent considérés comme évangélisés. Enfin, en 1168, la capture du temple d'Arkona en Rugie par les Danois marqua la fin définitive du paganisme slave dans la région.<sup>694</sup> Durant l'ensemble de cette période, la situation fut conflictuelle et complexe. En 955, les Obodrites se révoltèrent. Puis, en 982-983, les Slaves de l'ouest se soulevèrent et se rassemblèrent sous une confédération de tribus, les Lutizes. Ils furent rejoints par les Obodrites dès 990. Gottschalk fut finalement tué dans un soulèvement païen en 1066.<sup>695</sup>

Le mouvement d'expansion de la chrétienté vers l'est demeure important au sein dans la littérature. Pendant longtemps, certaines études allemandes considérèrent les pays slaves comme ayant été des barrières à la civilisation, la culture chrétienne et la puissance allemande. D'un autre côté, les études slaves, comme celle des historiens polonais du XX<sup>e</sup> siècle, considèrent au contraire que les populations slaves païennes furent un bastion contre l'avancée non pas de la culture chrétienne, mais de la domination allemande, et que l'arrivée du christianisme dans leur territoire ne fit que renforcer leur détermination à la résistance. Cette double perspective nationaliste, et dépassée aujourd'hui, demeura par ailleurs importante au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, à un moment où plusieurs pays de l'ex Union soviétique manifestèrent une volonté de liberté, de nationalisme et de construction nationale dans leurs écrits.<sup>696</sup> Ainsi, du côté germanophone, on a longtemps

---

<sup>692</sup> Matthew Innes, « Franks and Slavs c.700-1000: the problem of European Expansion before the Millenium », *Early Medieval Europe*, Vol. 6, No. 2 (1997) p. 206.

<sup>693</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 210.

<sup>694</sup> *Ibid.* p. 220.

<sup>695</sup> *Ibid.* p. 259-260.

<sup>696</sup> Bernhard Friedmann, *op. cit.* p. 13-16.

considéré les Slaves de l'Elbe comme étant les Autres, ceux que leurs héros devaient combattre, alors que la pensée était inverse chez les Slaves.<sup>697</sup>

Ainsi ancrée, cette conception de l'histoire influença de manière déterminante l'historiographie. Bien qu'il soit possible de retrouver quelques études s'écartant de ce mode de pensée au XX<sup>e</sup> siècle,<sup>698</sup> elles sont difficiles d'accès. Néanmoins, il faut garder cette perspective historiographique à l'esprit, de manière à être attentif à son influence sur l'analyse de la représentation des Slaves.

### **3.2. Après la conquête de la Saxe : les différents conflits avec les populations slaves**

Les Slaves furent en contact avec la chrétienté dès l'époque carolingienne. Ils vivaient alors en tribus. Leur consolidation en groupes pouvant réellement s'opposer aux chrétiens n'eut lieu qu'entre le VII<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle. Il est difficile de savoir comment elle se fit, les sources n'apportant pas de précisions. Barford soutient néanmoins qu'à partir de leur enracinement, les tribus regroupées en clans suivirent l'autorité de deux individus, un chef politique et un chef spirituel.<sup>699</sup>

Au début du IX<sup>e</sup> siècle, les relations entre les Slaves et les Carolingiens furent tendues et des raids eurent lieu de part et d'autre, les chrétiens cherchant avant tout à obtenir des tributs.<sup>700</sup> Néanmoins, les informations concernant ces conflits ne sont que fragmentaires : les Abodrites, les Linones, les Daleminzi et les Sorbes furent cités sous Louis le Germanique, mais seulement pour décrire les actions militaires menées contre eux. Nulle part il n'est fait mention de leurs frontières territoriales ou d'activités missionnaires.<sup>701</sup> Fuhrmann en vient ainsi à la conclusion que depuis les combats de Charlemagne contre les Slaves en 789, les relations entre chrétiens et Slaves païens furent toujours caractérisées par des combats, alors qu'entre Charlemagne et l'attaque de Frédéric

---

<sup>697</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Zu traditionellen mitteleuropäischen Geschichtskonstruktionen » dans Hans-Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*. Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 22.

<sup>698</sup> Bernhard Friedmann cite entre autres Wolfgang H. Fritze, *Proleme der abodistischen Stammes – und Reichsverfassung und ihrer Entwicklung vom Stammesstaat zum Herrschaftstaat, Siedlung und Vergassung der Slawen zwischen Elbe, Saale und Oder*, Gneissen, 1960. Pour plus de détails, voir Bernhard Friedmann, *op. cit.* p. 18-20.

<sup>699</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 124-125.

<sup>700</sup> Timothy Reuter, *Germany in the Middle Ages 800-1056*, London and New York, Longman, 1991, p. 79

<sup>701</sup> *Ibid.* p. 80.

Barberousse (1122-1190) contre les Polonais en 1157, on dénombre au moins 175 conflits armés, n'incluant pas les escarmouches et les conflits frontaliers.<sup>702</sup>

Les Carolingiens tentèrent d'abord, à partir de 789, de mettre en place une politique de consolidation territoriale supposant d'importantes opérations de patronage, de diplomatie, d'influence et d'interventions occasionnelles, permettant ainsi une expansion culturelle et religieuse chez certains peuples slaves.<sup>703</sup> Barford souligne que les Carolingiens comprirent très tôt l'intérêt de compter les Slaves parmi leurs alliés, puisqu'ils pouvaient représenter une menace s'ils s'alliaient avec les Saxons. Charlemagne et ses successeurs mirent donc en place une politique slave visant à utiliser les clans les uns contre les autres afin de contrôler la région.<sup>704</sup> C'est ce qu'écrit Adémar de Chabanne : « Inde iter egit in Sclavianiam, ad locum Wilze pervenit, et una cum consilio Francorum et Saxonum transiit Hrenum et venit ad Albiam fluvium, ibique duos pontes construxit, et ad unum fecit castellum ex ligno et terra ex utraque parte. Inde pergens ultra, Sclavos sub suo dominio conquisivit. »<sup>705</sup> Pour Friedmann, malgré une première mention des Slaves en 789, l'intérêt carolingien envers eux était antérieur.<sup>706</sup>

À la suite de la conquête de la Saxe, les sources font état de combats contre les Bohémiens en 805.<sup>707</sup> En 806, Adémar de Chabanne rapporta que :

Inde Aquisgrani veniens, misit Carolum filium suum in Slavaniam que dicitur sorbi super Albiam fluvium. In qua expeditione Milioduch, Sclavorum dux, interfectus est. Duo castella Carolus tunc ibi fecit, unum super ripam fluminis Salae, alterum juxta fluvium Albim. Sclavisque pacatis Carolus regressus, in loco qui dicitur Salliae, super ripam Mosae fluminis venit ad patrem. Iterum in Beheim Sclavianiam misit Carolum filium cum Baioariis et Alamannis et Burgundionibus, sicut anno superiore, vastataque terra Sclavorum, cum gaudio regressi sunt.<sup>708</sup>

<sup>702</sup> H. Fuhrmann, *Germany in the Middle Ages 1050-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 21.

<sup>703</sup> Matthew Innes, *loc. cit.* p. 205.

<sup>704</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 107.

<sup>705</sup> Nous sommes alors en 789-790. Pour plus de détails, voir Adémar de Chabannes, *op. cit.* II, 10

<sup>706</sup> Bernhard Friedmann, *op. cit.* p. 25.

<sup>707</sup> Adémar de Chabannes, *op. cit.* II, 18.

<sup>708</sup> *Idem.*

La même année, Charlemagne combattit les Wilzes, alliés aux Danois et en guerre contre les Abodrites, alliés des Carolingiens.<sup>709</sup> Les combats se poursuivirent sous Louis le Pieux qui affronta les Sorbes en 815-816.<sup>710</sup> Bien que les écrits utilisés soient tardifs, les sources carolingiennes elles-mêmes spécifièrent le conflit, entre autres par le biais d'Éginhard ou des *Annales Fuldenses*.<sup>711</sup> Ainsi, les textes rapportent qu'en 846, Louis le Germanique marcha contre les Slaves moraviens, alors théoriquement ses alliés, mais s'appêtant à lui faire défaut.<sup>712</sup> Puis, en 848-849, les Bohémiens se révoltèrent et furent combattus.<sup>713</sup> En 851, les Sorbes attaquèrent les Francs et en 855, Louis reprit les armes contre les Moraves.<sup>714</sup> En 857, les Bohémiens furent attaqués.<sup>715</sup> D'autres conflits eurent fréquemment lieu au cours des années 860 et 870.<sup>716</sup>

Vers la fin du IX<sup>e</sup> siècle, les sources commencent à insister sur la tribu slave des Abodrites qui exerçaient une importante pression sur la frontière saxonne. Dès lors, passant d'une politique d'alliance à une offensive plus marquée, les Carolingiens tentèrent d'isoler les différents groupements slaves afin d'éviter toute alliance.<sup>717</sup> C'est peu après que les Ottoniens reprirent le flambeau, menant à leur tour le combat contre les Slaves. Ils tentèrent de les convertir pour qu'ils joignent non seulement les rangs de l'Empire, mais aussi de la chrétienté. Néanmoins, les relations tendues qui eurent lieu tout au long du IX<sup>e</sup> siècle marquèrent les X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles.

### 3.3. La dynastie des Ottoniens et ses relations avec les Slaves

Lors de la prise du pouvoir par les Ottoniens, les Slaves n'étaient plus vus comme des alliés potentiels, mais plus comme des païens et des barbares que l'on devait combattre.<sup>718</sup> Des alliances furent certes sporadiquement formées, mais les sources manifestent plus un rejet et une condamnation des païens slaves, d'autant plus qu'ils résistaient à la conversion, le christianisme étant perçu comme la religion des

---

<sup>709</sup> *Ibid.* II, 20.

<sup>710</sup> *Ibid.* III, 2.

<sup>711</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 28.

<sup>712</sup> *Annales Fuldenses*, *op. cit.* p. 35-36.

<sup>713</sup> *Ibid.* p. 26-27.

<sup>714</sup> *Ibid.* p. 32, 37.

<sup>715</sup> *Ibid.* p. 39.

<sup>716</sup> *Ibid.* p. 43-89.

<sup>717</sup> Bernhard Friedmann, *op. cit.* p. 165.

<sup>718</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 65. 84.

Germaniques.<sup>719</sup> Des caractéristiques utilisées pour qualifier les Saxons furent alors appliquées aux Slaves, particulièrement en ce qui a trait à la cruauté et à la fourberie.<sup>720</sup>

Si le processus de conversion des Slaves avait connu un ralentissement avec la mort de Louis le Pieux, les querelles avec eux demeurant alors purement militaires, les missions reprurent au X<sup>e</sup> siècle sous les Ottoniens. Partant de Brandebourg où il passa l'hiver 928-929, Henri I<sup>er</sup> remporta une importante victoire contre les Slaves vivant le long de la Havel et de la Saale et il les força à la conversion.<sup>721</sup> En fait, à cette époque, le roi menait une guerre à la fois contre les Slaves lutices, ukrer et abodrites ainsi que contre les Danois.<sup>722</sup> Puis, en 931, Henri I<sup>er</sup> réussit à convertir le roi des Abodrites,<sup>723</sup> diminuant l'influence slave dans la région.<sup>724</sup> Peu à peu, soumettant les Abodrites, les Hevellers, les Daleminziens et les Bohémiens, le roi germanique étendit son influence jusqu'à l'Oder.<sup>725</sup>

Cependant, après sa mort et la prise du pouvoir par Otton I<sup>er</sup> en 936, les Slaves au-delà de l'Elbe cessèrent de payer leur tribut et refusèrent de se soumettre à son pouvoir. De nombreuses révoltes éclatèrent, entre autres chez les Rédariens et les Bohémiens, affectant profondément le pouvoir et l'économie du Saint Empire, menant finalement à une rébellion plus importante en 937, qui gagna en force en 939 avec la défection des Abodrites.<sup>726</sup> Malgré ces revers, Widukind de Corvey souligne qu'Otton ne se laissa pas décourager, reprenant plutôt le flambeau de Henri I<sup>er</sup> pour combattre les Slaves.<sup>727</sup> En 955, il infligea une défaite importante aux Magyars.<sup>728</sup> Puis, malgré de premières défaites face aux Slaves,

<sup>719</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 212-214. Voir par exemple Adam de Brême, *op. cit.* II, 48, III, 51 ou III, 64, Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* VI, 33 ou Cosmas de Prague, *op. cit.* I. 30.

<sup>720</sup> Andreas Mohr, *op. cit.* p. 153, 179.

<sup>721</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 29 et Paul M. Barford, *op. cit.* p. 197-198. Henri I avait en effet réussi à conclure en 924 une trêve avec les Hongrois qui menaçaient sa frontière, lui permettant par la même occasion de concentrer tous ses efforts sur les tribus slaves qui s'opposaient à lui. Pour plus de détails, voir Bernhard Friedmann, *op. cit.* p. 180-181 et Francis Rapp, *Le Saint Empire romain germanique d'Otton le Grand à Charles Quint*, Paris, Tallandier, 2000, p. 46.

<sup>722</sup> Bernhard Friedmann, *op. cit.* p. 183 et Herbert Ludat, *An Elbe und Oder um das Jahr 1000. Skizzen zur Politik des Ottonenreiches und der slavischen Mächte in Mitteleuropa*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag, 1995, p. 9.

<sup>723</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* p. 22.

<sup>724</sup> Bernhard Friedmann, *op. cit.* p. 176.

<sup>725</sup> *Ibid.* p. 210.

<sup>726</sup> Timothy Reuter, *op. cit.* p. 150-153, 165 et Bernhard Friedmann, *op. cit.* p. 210-211.

<sup>727</sup> Widukind de Corvey, *op. cit.* II, 4.

<sup>728</sup> Les Hongrois étaient en fait en guerre contre Otton depuis leur alliance avec Liudolf, duc de Souabe, et Conrad le Roux, en révolte contre l'Empereur depuis 953. Dans la plaine de Lechfeld le 10 août 955, les rebelles furent défaits, et les Hongrois se sédentarisèrent, acceptèrent la foi chrétienne et cessèrent de représenter une menace. Pour plus de détails, voir Francis Rapp, *op. cit.* p. 53.



les Saxons reprirent le dessus, étendant leur domination chez leurs rivaux.<sup>729</sup> Ainsi, Otton I<sup>er</sup> réussit à soumettre tous les Slaves vivant entre l'Elbe et la Saale à l'ouest, l'Erzbirge au sud et l'Oder-Boder à l'est au milieu du X<sup>e</sup> siècle par des attaques répétées en 957, 959 et 960.<sup>730</sup> Les Ottoniens développèrent alors une importante politique de christianisation des peuples vaincus. Déjà sous Henri I<sup>er</sup>, les princes slaves liés à l'Empire devaient être chrétiens, ce qui fut aussi appliqué par ses successeurs.<sup>731</sup> Pour preuve, les *Annales Magdeburgenses* de Saxo *Chronographus* mentionnent pour l'année 970 la volonté d'Otton I<sup>er</sup> de convertir à la foi chrétienne tous les Slaves encore païens entre l'Elbe et la Saale. En 974, la volonté d'Otton II de convertir les païens au christianisme fut marquée.<sup>732</sup>

Les Ottoniens, originaires de Saxe, reprirent à leur avantage les stratégies mises en place par Charlemagne contre leur propre territoire près de deux cents ans plus tôt.<sup>733</sup> Cette récupération fut provoqué par l'arrivée des Magyars qui obligèrent les Ottoniens à concentrer leurs énergies sur l'Europe de l'Est et l'Europe centrale, considérées comme un tout.<sup>734</sup> Malgré cette avancée du pouvoir ottonien dans les territoires slaves, les conquêtes ottoniennes s'effondrèrent au début des années 980. En 982/83 eut lieu une importante révolte contre le pouvoir germanique, remettant en cause l'autorité politique et religieuse des empereurs du Saint Empire.<sup>735</sup> Dans un même mouvement, le monde slave se consolida. Pour Lübke, les cités slaves s'érigèrent en réaction à l'autorité politique et religieuse des Ottoniens, permettant en 983 l'alliance des Lituziens qui perdura jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle.<sup>736</sup>

La révolte de 982/83 démontre pour certains historiens la faiblesse des mesures de conversion mises en place. Malgré la volonté de christianisation des monarques ottoniens, l'effort d'évangélisation varia d'une place à l'autre, en fonction de la richesse et de l'aide dont bénéficiaient les différentes institutions ecclésiastiques.<sup>737</sup> Selon Rapp, dès 980, les Slaves commencèrent à s'agiter. Puis, ils furent encouragés dans leur révolte par la défaite

<sup>729</sup> Timothy Reuter, *op. cit.* p. 161.

<sup>730</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 29 et Paul M. Barford, *op. cit.* p. 197-198.

<sup>731</sup> Bernhard Friedmann, *op. cit.* p. 207-209.

<sup>732</sup> Chronographus Saxo, *Annales Magdeburgenses*, MGH, SS., Bd. 16. p. 150-154.

<sup>733</sup> Timothy Reuter, *op. cit.* p. 163.

<sup>734</sup> Matthew Innes, *loc. cit.* p. 206.

<sup>735</sup> Timothy Reuter, *op. cit.* p. 162. Voir aussi David A. Warner, *loc. cit.* p. 7.

<sup>736</sup> Christian Lübke, *op. cit.* p. 3 et Christian Lübke, « Christianity and Paganism as Elements of Gentile Identities to the East of the Elbe and Saale Rivers » *loc. cit.* p. 196.

<sup>737</sup> Timothy Reuter, *op. cit.* p. 165.

des Germaniques face aux Arabes à Cortone en 982, dont l'écho leur était parvenu. Lorsque la révolte éclata finalement, les évêchés de Brandebourg et d'Havelberg furent détruits, et celui de Magdebourg fut menacé.<sup>738</sup> Puis, après la mort d'Otton II, lorsque les Slaves apprirent que le nouveau monarque n'était qu'un enfant, les incursions en territoires chrétiens reprirent. Les évêchés de Schleswig et d'Oldenbourg furent anéantis, les Sorabes alliés aux Danois poussant jusqu'à Hambourg. Au-delà de l'Elbe, il ne resta plus rien de la présence allemande, sinon le poste avancé de Meissen.<sup>739</sup> La révolte trouva une résonnance importante dans les sources, notamment chez Thietmar de Mersebourg.<sup>740</sup> Entre 985 et 987, des tentatives de contre-attaques furent réalisées par Otton III et Mieszko de Pologne (v.935-992), mais sans succès.<sup>741</sup> Les *Annales Hildeheimenses* soulignent que les territoires slaves furent mis à feu et à sang par les troupes germaniques et que le territoire abodrite fut envahi par les Saxons deux fois en 990, mais sans conquête.<sup>742</sup> La coopération entre la Pologne et l'Empire fut d'ailleurs de courte durée, les Polonais profitant de la situation délicate de l'Empire pour s'en distancier en 1003.<sup>743</sup>

Il fallut attendre jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle pour que des structures séculières et ecclésiastiques similaires fussent rétablies. En 1040, Gottschalk des Abodrites, aidé par les Danois et les Saxons, reprit une partie du territoire et le christianisa. Il fut cependant assassiné en 1066 au moment où une révolte généralisée secouait les Abodrites, qui nommèrent un nouveau roi païen à leur tête. Le nouveau soulèvement s'étendit par la suite aux autres nations slaves qui avaient été momentanément conquises par les Germaniques, faisant en sorte que l'Église perdit tout pouvoir dans la région.<sup>744</sup> L'archevêché de Hambourg-Brême, déjà en position délicate, perdit son influence.<sup>745</sup>

Les sources étudiées relatent donc des événements où les relations avec les Slaves étaient conflictuelles. Alors qu'ils furent longtemps soumis, du moins théoriquement, au Saint Empire, une première révolte éclata à la fin du X<sup>e</sup> siècle, réduisant à néant les efforts

<sup>738</sup> *Ibid.* p. 179. Voir aussi Christian Lübke, « Zwischen Polen und dem Reich. Elbslawen und Gentilreligion », dans Michael Borgolte (dir.), *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen“*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, p. 99.

<sup>739</sup> Francis Rapp, *op. cit.* p. 61.

<sup>740</sup> Herbert Ludat, *op. cit.* p. 38. Voir Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* III, 17-19.

<sup>741</sup> *Ibid.* p. 40. Voir aussi Christian Lübke, « Die Elbslawen – Polens Nachbarn im Westen », *loc. cit.* p. 76.

<sup>742</sup> Anonyme, *Annales Hildesheimenses*, MGH, SRG in us. schol., BD. 8, p. 25.

<sup>743</sup> Herbert Ludat, *op. cit.* p. 6.

<sup>744</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 30. Voir aussi Adam de Brême, *op. cit.* III, 50.

<sup>745</sup> Alfred Haverkamp, *Medieval Germany 1056-1273*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 111.

des premiers Ottoniens pour soumettre et christianiser la région. Si de premières reprises de territoires eurent lieu au tournant du XI<sup>e</sup> siècle, elles furent de courte durée, alors qu'une nouvelle révolte éclata en 1066. Le portrait slave fut donc teinté par ce contexte.

#### 4. Le païen dans l'imaginaire ottonien

There is no reason to think that there was one consistent religion across the whole area of Slavdom, or that it remained unchanged through the centuries; indeed one would expect the ideology to be remodeled to suit changing social contexts. There was almost certainly regional and temporal differentiation, and there seems to have been especially marked change at the period preceding the introduction of Christianity and/or state-formation. We should be aware also that 'old' (pagan) traditions are not fossils but probably continued to develop even after the introduction of Christianity.<sup>746</sup>

Cette citation de Barford démontre ce qui était sans doute la réalité chez les Slaves, c'est-à-dire un monde éclaté dans lequel il n'y avait aucune unicité de culte ou de religion. Cependant, ce n'est pas ce que les sources rapportent.

D'après les écrits chrétiens, chez les Slaves, les sphères divine et terrestre coïncidaient parfaitement, ce qui était particulièrement manifeste lors de conflits. Les païens voyaient dans la nature des indications devant les mener à la guerre ou à la paix. Les sanctuaires étaient considérés comme des lieux de retour à la paix après une période d'hostilités. Avant tout déclenchement de conflit armé, les prêtres et les devins devaient être consultés par les chefs militaires.

Lorsque le christianisme commença à s'imposer dans le territoire slave, le choc ne fut pas total. En effet, pour les Slaves, il était normal qu'un nouveau peuple arrivât avec son dieu et que l'on doive s'y soumettre. En revanche, il était anormal que ce dieu dût être unique et éliminer les autres divinités.<sup>747</sup> Par contre, du côté des chrétiens, la rencontre avec le polythéisme provoqua un choc suffisant pour que l'on cherchât à imposer un

<sup>746</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 189.

<sup>747</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Heidnisches Wendentum », *loc. cit.* p. 210. Voir aussi Christian Lübke, « Christianity and Paganism as Elements of Gentile Identities to the East of the Elbe and Saale Rivers » *loc. cit.* p. 194.

changement par tous les moyens possible. Une des grandes différences entre les anciennes religions païennes et le christianisme résidait dans cette prétention à l'universalisme.<sup>748</sup> Pour les païens, il était tout à fait normal que chaque région et chaque peuple ait ses propres dieux et son propre système de croyances. Rien dans les écrits ou les vestiges archéologiques ne permet de supposer que la réalité était autre. En fait, de l'aveu même des sources missionnaires, les païens auraient cru au Dieu chrétien et aux saints. Cependant, ils ne convenaient pas à leurs peuples, puisqu'ils ne croyaient pas en leur puissance.<sup>749</sup> Il existait donc un fossé entre les deux religions que les chrétiens s'efforcèrent de combler par la conversion forcée des Slaves, même si cela devait prendre plusieurs siècles. Les sources manifestent ainsi un mépris pour la naïveté et le manque de discernement des païens ainsi qu'une condamnation de tout ce qui était culte en lien avec la nature.<sup>750</sup> On en vint ainsi à dépeindre le paganisme comme un culte monstrueux et ses sectaires comme étant dans l'erreur, au service du démon, cruels, fourbes, impies et profanateurs. Cette image fut imposée aux Slaves, à partir de leurs cultes païens.<sup>751</sup>

#### 4.1. Rites et symboles du paganisme slave

Les missionnaires présentaient dans leurs écrits l'importance des dieux chez les païens. D'après Kahl, l'aspect de plus important de ces dieux était qu'ils offraient à leurs adorateurs, selon les chrétiens, un salut qui était uniquement terrestre et non divin. Le but des païens était d'obtenir des bienfaits des dieux dans le monde terrestre et non céleste. Ainsi, d'après les témoignages de sources saxonnes, les dieux païens, dont Swantowit semble avoir été la figure emblématique, servaient tous les mêmes buts : veiller au bien-être des païens, leur donner la victoire, de l'eau, de la terre et les aider dans les récoltes.<sup>752</sup> Cette façon de concevoir les dieux n'était pas unique aux Slaves et pouvait très bien servir la cause chrétienne. Alors que certains ecclésiastiques voulaient que l'on distingue les sphères divines et terrestres, les païens de leur côté continuaient de vénérer les créations de

<sup>748</sup> Christian Lübke, « Zwischen Triglav und Christus. Die Anfänge der Christianisierung des Havellandes », *Wichmann Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin*, No.34-35, 1994-1995, p. 20.

<sup>749</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Heidnisches Wendentum », *loc. cit.* p. 201.

<sup>750</sup> *Ibid.* p. 202.

<sup>751</sup> *Ibid.* p. 209.

<sup>752</sup> *Ibid.* p. 206. Au sujet de la victoire, voir par exemple Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 11 ou Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* VI, 25.

Dieu ne pouvant que leur donner des bienfaits terrestres. Par conséquent, les missionnaires et les Ottoniens pouvaient se concevoir comme des libérateurs auprès des Slaves, leur permettant d'obtenir le réel salut et non de vulgaires gains terrestres. À cet égard, il ne faut pas oublier que les cultes païens étaient tournés vers le concret : on adoptait entre autres un dieu parce qu'il avait démontré sa puissance.<sup>753</sup>

Pour cette raison, les idoles furent une des premières cibles missionnaires. Les évangélisateurs les considéraient sans pouvoir, puisque faites de main d'homme. Les païens croyant d'abord en ce qui était concret, les missionnaires ne cherchèrent pas, dans un premier temps, à les convaincre du bien-fondé du message chrétien ; ils détruisirent les idoles, montrant qu'elles n'avaient aucun pouvoir.<sup>754</sup> Pour Kaljundi, cette importance accordée aux idoles dans les sources pourrait n'être qu'une copie du modèle gréco-romain, puisqu'à plusieurs reprises, leur nom et les rituels rendus en leur honneur rappellent les descriptions antiques.<sup>755</sup> Il reste que les sources insistent sur ces idoles. Par exemple, Cosmas de Prague mentionne que l'on pouvait s'attirer la faveur des dieux par des offrandes aux idoles, et qu'elles étaient nécessaires avant de combattre l'ennemi. Dès ce moment, les dieux se trouvaient aux côtés des troupes, leur servant de rempart et protégeant plus particulièrement ceux qui seraient audacieux au combat.<sup>756</sup> Le chroniqueur souligne aussi que les païens croyaient que certains dieux comme Mars et Bellone les accompagnaient à la guerre.<sup>757</sup> Cette pensée démontre l'importance terrestre de l'action des dieux qui, selon les chrétiens, devaient apporter la victoire aux païens. Aussi, Cosmas confirme l'idée de Kaljundi selon laquelle les cultes païens médiévaux reproduisaient dans les sources des cultes romains. En effet, tant Mars que Bellone étaient des figures divines associées à la guerre chez les Romains. Dans le même ordre d'idées, Thietmar de Mersebourg souligna aussi l'importance des idoles païennes dans le processus guerrier :

25. (18.) Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur et simulacra demonum singula ab infidelibus coluntur, inter quae civitas supramemorata principalem tenet monarchiam. Hand ad bellum properantes salutant, illam prospere

<sup>753</sup> *Ibid.* p. 226.

<sup>754</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 215.

<sup>755</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 54.

<sup>756</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 11.

<sup>757</sup> *Ibid.* I, 10.

redeuntes muneribus debitis honorant, et, quæ placabilis hostia diis offerri a ministris debeat, per sortes ac per equum, sicut prefatus sum, diligenter inquiritur. Hominum ac sanguine pecudum ineffabilis horum furor mitigatur. Hiis autem omnibus, qui communiter Liutici vocantur, dominus specialiter non presidet ullus. Unanimi consilio ad placitum suimet necessaria discucientes, in rebus efficiendis omnes concordant. Si quis vero ex comprovincialibus in placito hiis contradicit, fustibus verberatur et, si forinsecus palam resistit, aut omnia incendio et continua depredatione perdit aut in eorum presentia pro qualitate sua pecuniae persolvit quantitatem debitae. Infideles ipsi et mutabiles ipsi inmutabilitatem ac magnam exigunt ab aliis fidem. Pacem abraso crine supremo et cum gramine datisque affirmant dextris. Ad hanc autem perturbandam et facile pecunia corrumpuntur.

Hii milites, quondam servi nostrisque iniquitatibus tunc liberi, tali comitatu ad regem auxiliandum proficiscuntur. Eorum cum cultu consorcia, lector, fugias, divinarum mandata scripturarum auscultando adimple : et fidem, quam Athanasius profitebatur episcopus, discens memoriterque retinens, haec, quæ supra memoravi, nil esse probabis veraciter.<sup>758</sup>

Les dieux païens étaient donc impliqués auprès de leurs peuples lorsqu'ils allaient guerroyer. Selon Thietmar, le clergé devait être consulté avant toute action militaire afin que les païens puissent s'assurer d'avoir l'aide de leurs dieux. De nouveau, ils devaient faire les sacrifices appropriés afin de s'assurer la protection divine. Il s'agit d'une confirmation de la thèse avancée par Kahl, à savoir que les païens ne cherchaient qu'une aide terrestre par le biais de leurs dieux. Il reste que dans cette optique, la conversion au christianisme se trouvait justifiée. Pour les chrétiens, si le salut était une œuvre collective, il devenait nécessaire de sauver les païens. Par leurs actions ignobles et leur vénération des choses terrestres, ils compromettaient le salut de la chrétienté. Par conséquent, les actions missionnaires, et parfois militaires, faites contre les Slaves trouvaient une légitimité dans le salut. Ceci était d'autant plus vrai si l'on considère que pour Thietmar, les Slaves avaient

---

<sup>758</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* VI, 25.

autrefois été soumis aux Germaniques et au christianisme, et que leur révolte faisait des apostats et des traîtres.

Dans un autre ordre d'idées, si les dieux étaient consultés pour remporter la victoire, Cosmas de Prague souligne dans sa chronique qu'ils prédisaient parfois la défaite de leur peuple, sans avoir l'écoute des païens : « XI. Interea quedam mulier, una de numero Eumenidum, vocans ad se privignum, qui iam iturus erat ad prelium, "Quamvis", inquit, "non est naturale novercis, ut benefaciant suis privignis, tamen non inmemor consorcii tui patris cautum te faciam quo possis vivere, si vis. Scias Boemorum strigas sive lemures nostras prevaluisse votis Eumenides, unde nostris usque ad unum interfectis dabitur victora Boemis. »<sup>759</sup> Dans cette prédiction néfaste on retrouve une intercession terrestre du dieu, c'est-à-dire la préservation de la vie d'un guerrier.

En dehors de ce contexte guerrier, les idoles païennes sont aussi mentionnées dans les sources. Dans la *Vie et le martyre de saint Wenceslas et de sa grand-mère, sainte Ludmila* issue de la *Legenda Christiani* (v.990) se retrouve cette idée de représentation des dieux : « II. At vero Sclavi Boemi, ipso sub Acturo positi, cultibus ydolatrie dediti, velut equus infrenis sine lege, sine ullo principe vel rectore vel urbe, uti bruta animalia sparsim vagantes, terram solam incolebant. »<sup>760</sup> Johannes Canaparius fit d'ailleurs un reproche similaire aux nations slaves dans sa *Vita sancti Adalberti episcopi Pragensis*. Il reproche aux païens d'être opposés aux chrétiens, de vénérer les choses faites par le Créateur, les bois et les roches ainsi que les idoles faites de mains d'homme.<sup>761</sup> Pour Kahl, toutes les sources accordèrent de l'importance au culte des idoles et comme dans le cas de l'Irminsul, l'idolâtrie contrevenait au second commandement biblique.<sup>762</sup> Par conséquent, la conversion des peuples slaves païens devenait une œuvre faite dans l'intérêt des chrétiens et afin d'appliquer la loi divine. Elle permettait de légitimer l'intrusion chrétienne dans les territoires païens puisque les missionnaires devaient détruire les idoles afin de propager le

<sup>759</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 11.

<sup>760</sup> Christian, « Vita et passio sancti Wenceslai et sancta ludmille avie eius », dans Josef Pekař, *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians*. Prague A. Wiesner, 1906, p. 91.

<sup>761</sup> Johannes Canaparius, *Das Leben des Heiligen Adalbert von Johannes Canaparius. Nach der Ausgabe der Monumenta Germaniae. Übersetzt von Dr. Hermann Hüffer*, Berlin, Wihlehm Besser's Verlagsbuchhandlung, 1857, p. 3. Pour les références ultérieures, voir plutôt : Johannes Canaparius, *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*. Monumenta Poloniae Historica, Seria Nova, Vol. 4,2.

<sup>762</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Compellere Intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts » dans Hans-Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*. Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 491.

règne de Dieu plutôt que des démons. Les sources démontrent que les idoles n'étaient pas nécessairement immobiles. Thietmar de Mersebourg mentionne par exemple que les païens emmenaient avec eux leurs idoles à la guerre afin que les dieux puissent les accompagner : « XXII. Post haec Liuzici nostris pridie quam ad Oderam fluvium venirent, sotiantur, deos suimet precedentes subsequuti. »<sup>763</sup> Dans ce contexte, les Liutices rejoignaient les troupes germaniques en 1005, et les chrétiens acceptèrent que les slaves païens emmènent leurs idoles. Cela pourrait ainsi ajouter une certaine véracité au récit rapporté et à l'importance des idoles chez les païens. Il faut ajouter que dans ce cas, la critique faite envers les représentations divines pouvait aussi servir à ternir l'image des chrétiens osant s'associer aux païens.

De nombreuses descriptions des idoles slaves sont conservées. Dans la *Vita Ottonis episcopi Bambergensis* par un moine de Prüfening, par exemple, l'auteur souligne que les païens vouèrent un culte à une lance, supposément laissée par Jules César auprès des Slaves : « VI. Quod videns episcopus alia eos via aggredi cogitavit, ut premiis vinceret, quos vincere ratione non poterat. Nam usque ad id temporis Iulinensibus, quod quidem doleamne an rideam nescio, venerabiliter reservata Iulii Caesaris lancea colebatur, quam ita rubigo consumpserat, ut ipsa ferri materies nullis iam usibus esset profutura. »<sup>764</sup> On croyait fermement à cette époque que les peuples de Poméranie avaient été en contact avec Jules César, faisant donc d'eux un peuple ancien.<sup>765</sup> Puis, on fait mention d'un culte dédié à un arbre gigantesque que les missionnaires souhaitaient abattre :

Erat forte tum temporis homo habens arborem nucum, quam *stultus* ille paganorum *populus* quasi sub religionis obtentu frequentare consueverat. Qui nuula ad hoc poterat ratione induci, ut *arborem pateretur incidi*, maxime cum et religionem estimaret in cultu et commodum haberet in questu. Episcopus quidem eum *sedulo commonere, nichil esse religionis in stipites, in Deo potius, cui serviret ipse*, confiderent, *arborem illam oportere succidi, quia esset demoniis dedicata*. Ille vero nichil his rationibus cedere, postremo iurare in diis suis numquam

<sup>763</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* VI, 22.

<sup>764</sup> Un moine de Prüfening, *Die Prüfeninger Vita Bischof Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Großen Österreichischen Legendars*, MGH, SRG in us. schol., Bd. 71, II, 6.

<sup>765</sup> Stanisław Rosik, « Pomerania and Poland in the Tenth to Twelfth Centuries: The Expansion of the Piasts and Shaping Political, Social and State Relations in the Seaside Slav Communities », *loc. cit.*p. 453.



*arborem* se vivente, se consentiente *succidi*. Quam cum forte episcopus *aggressus* fuisset *abscidere*, ille eum securi percutere voluit, sed veritus ab eo *casso vulnere aerem verberavit*. Cumque a fidelibus, qui forte tunc aderant, rogaretur, *uti patientiam*, quam aliis persuadebat, ipse *prior ostenderet*, arborem illam fore innoxiam, pateretur episcopus eam inconvulsam abdicato errore subsistere, victus precibus assensum dedit. Et arborem quidem, *ne suam ulcisci videretur iniuriam*, stare permisit, verum ab homine supradicto, ne quid deinceps ei venerationis impenderet aut aliquo venerationis cultu dignam crederet, *sucuritatem*, quam exigebat, accepit.<sup>766</sup>

Il est tout d'abord intéressant de noter que la lance laissée aux païens leur fut donnée, selon la légende, par Jules César, liant ainsi de nouveau le culte slave à l'Antiquité gréco-romaine. Cette image s'apparente davantage à un *topos* qu'à une réalité historique. En effet, rien dans les sources ne permet d'affirmer que César se rendit auprès des populations slaves païennes, et encore moins qu'il leur laissa une lance devant être vénérée comme une divinité, malgré ce que croyaient les chrétiens de l'époque. De plus, les Slaves n'eurent que peu ou pas de contacts avec le monde gréco-romain, païen ou chrétien.<sup>767</sup> Puis, l'arbre de la seconde description fait aussi office de figure typiquement associée aux idoles païennes. L'Irminsul, par exemple, bien que sommairement décrit, fut souvent considéré comme un arbre imposant vénéré par les Saxons. Une telle mention d'un arbre sacré est aussi présente dans l'œuvre missionnaire de saint Boniface qui voulut abattre le chêne sacré de Geismar vers 730.<sup>768</sup> Par conséquent, malgré des descriptions plus présentes et précises des idoles slaves, leur existence et leur importance doivent être remises en question. Considérant qu'elles furent liées à des *topoi* naturels ou antiques, il est probable que les écrits ecclésiastiques aient accentué leur présence sur les terres païennes et aient voulu lier les Slaves païens à des figures connues. Ce faisant, il devenait possible pour eux de rapporter la destruction des idoles, soit un des objectifs « négatifs » de la mission, mais aussi un signe manifeste de son succès.

<sup>766</sup> Un moine de Prüfening, *op. cit.* III, 11.

<sup>767</sup> Richard Fletcher, *op. cit.* p. 63.

<sup>768</sup> Peter Brown, *op. cit.* p. 17.

Pour les auteurs étudiés, la présence des idoles et des dieux suppose la tenue d'un culte. Des rites sacrificiels sont donc mentionnés dans les sources. Cosmas de Prague les lia à la naïveté ou même à la stupidité des païens ainsi qu'à leurs idoles :

IV. Expers et maris, emuncte femina naris, que ex suo nomine Tethin castrum natura loci firmissimum prerupte rupis in culmine iuxta fluvium Msam edificavit. Hec stulto et insipienti populo Oreadas, Driadas, Amadriadas adorare et colere et omnen supersticiosam sectam ac sacrilegos ritus instituit et docuit ; sicut actenus multi villani velut pagani, hic latices seu ignes colit, iste lucos et arbores aut lapides adorat, ille montibus sive collibus litat, alius, que pise fecit, idola surda et muta rogat et orat, ut domum suam et se ipsum regant.<sup>769</sup>

Sans nécessairement décrire les sacrifices païens, il précise tout de même qu'ils furent introduits chez les Bohémiens. De fait, l'erreur païenne, à savoir l'intégralité de leurs superstitions, devait être accompagnée de rites sacrificiels. La *Vie et martyre de saint Wenceslas* (premier tiers du X<sup>e</sup> siècle) ajoute certains détails : « III. Interea vero mater eius, que erat ex genere gentilium ignorantium Deum, cum perfidissimis viris inito consilio dixit. [...] IV. Denique cum hii omnes predicti malivoli irent ad immolandum demoniis agnos atque porcellos, ut ederent ex his nefandis idolatriis, ipse oportunitatem querens, subtraxit ab eis et nunquam contaminates fuit in escis eorum. Itaque et potum, quem ei propinabant, nunquam gustavit. »<sup>770</sup> Il y a des précisions sur le sacrifice, alors qu'est mentionnée l'immolation animale, pratique condamnée par les chrétiens. Cependant, ce n'est pas ce type d'offrande qui attira le plus intensément l'attention des auteurs chrétiens. Comme ce fut le cas pour les Saxons, l'insistance sur le sacrifice humain est plus marquée, et il est possible de retrouver dans les sources des descriptions du processus sacrificiel. Thietmar de Mersebourg mentionne une telle pratique chez les Liutices : « XIII. Inde reversus urbem unam... nomine possedit et hanc cum domino eius, urbanis nil repugnantibus, acquisivit eundemque Liuticis ad decollandum dedit. Nec mora, diis fautoribus haec ostia ante urbem offertur et de reversione ab omnibus tractatur. Tunc Bolizlavus, sciens nostros ex parte

<sup>769</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 4.

<sup>770</sup> Anonyme, « Passio s. Vencezlai incipiens verbis Crescente fide christiana, recensio Bavarica », éd. Jaroslav Ludvíkovský, dans « Nově zjištěný rukopis legendy *Crescente fide* a jeho význam pro datování Kristiána », *Listy filologické*, No. 81 (1958), III-IV (p. 59-60).

Liuticiorum incolumes non posse domum sine eo pervenire, crastino dimisit eos crepusculo, ut ammoniti fuerant multum properantes. »<sup>771</sup> Le rite rapporté ici ne visait pas seulement à condamner les païens, mais aussi Bolesław II de Bohême (mort en 999),<sup>772</sup> un noble chrétien. Il était alors en guerre contre Mieszko de Pologne (v.935-992),<sup>773</sup> et décida de s'allier aux Slaves païens contre son rival. Le sacrifice humain mentionné, approuvé par Bolesław selon le texte, fit du duc un mauvais chrétien, condamné par Thietmar. L'auteur souligne dans son écrit le fait qu'il autorisa la tenue d'immolations humaines païennes, liant ainsi ce monarque au paganisme, aux horreurs de ce culte et aux démons qui lui étaient associés. Rappelons à cet égard que le sacrifice humain, réel ou fictif, correspondait à l'époque à une offense grave, et être accusé d'un tel crime menait à une condamnation systématique. En effet, l'offrande rituelle de ses semblables liait le païen à la bestialité, oblitérant ainsi son humanité.<sup>774</sup> Cependant, l'insistance sur l'immolation humaine fut moins importante que chez les Saxons. Selon Kahl, les sacrifices animaux auraient été plus fréquents que les offrandes humaines chez les Slaves.<sup>775</sup> S'appuyant sur l'analyse de vestiges archéologiques et de sources écrites, il souligne que tous ceux qui voulaient se présenter au temple païen de Rügen devaient emmener une offrande avec eux. Dans une ville où les chrétiens n'étaient pas admis, car ils auraient souillé l'idole de la cité, seuls les animaux semblent avoir été sacrifiés. Les seuls chrétiens qui y furent sacrifiés furent ceux qui osèrent s'approcher ou pénétrer le lieu de culte, le profanant par la même occasion.<sup>776</sup> Ceci corroborerait l'hypothèse selon laquelle le sacrifice cité par Thietmar, bien que ternissant l'image des païens, visant essentiellement une condamnation de Bolesław. Il utilisa donc autrement un *topos* normalement associé aux païens pour le stigmatiser. Les seuls autres sacrifices mentionnés par Thietmar, tant animaux qu'humains, servent à préciser que les démons païens devaient être apaisés dans leur furie par du sang animal ou

<sup>771</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* IV, 13.

<sup>772</sup> Il s'agit du duc Bolesław II de Bohême (mort en 999). Il entreprit une guerre contre la Pologne qu'il perdit. Il s'associa des païens au cours de cette guerre.

<sup>773</sup> *Ibid.* IV, 11-13.

<sup>774</sup> Pierre Bonnechere, *loc. cit.* p. 28.

<sup>775</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Der Ostseeslawische Kultstrand bei Ralswiek auf Rügen (8.-10. JH) » dans Hans-Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*, Leiden, Boston, Brill, 2011, p. 154.

<sup>776</sup> *Ibid.* p. 155-158.

humain, sans autre description.<sup>777</sup> Ainsi, la mention de ce rite n'aurait servi que de *topos* pour condamner certains regroupements païens ou monarques chrétiens particuliers.

Pour que les sacrifices puissent avoir lieu, il fut nécessaire que les païens aient des lieux de cultes, ce sur quoi les sources insistent aussi. Selon Barford, les cultes païens se déroulèrent d'abord à ciel ouvert et non dans des temples.<sup>778</sup> Cette idée semble d'ailleurs confirmée par les sources. Thietmar de Mersebourg, par exemple, fait mention d'une tribu slave nommée les Lommatzsh. Ils vouaient un culte à une source d'eau produisant des merveilles pour les populations qui la vénéraient. En effet, les prés l'entourant étaient toujours fertiles et fournissaient aux Slaves tout ce dont ils avaient besoin pour survivre.<sup>779</sup> Le même auteur mentionne aussi une montagne en Silésie, sacrée pour les païens : « LIX. Posita est autem haec in pago Silensi, vocabulo hoc a quodam monte nimis excelso et grandi olim sibi indito ; et hic ob qualitatem suam et quantitatem, cum execranda gentilitas ibi veneraretur, ab incolis omnibus nimis honorabatur. »<sup>780</sup> Enfin, il mentionne également l'existence d'un bois sacré, détruit par les missionnaires : « XXXVII. Predicacione assidua commissos a vana supersticione erroris reduxit, lucumque Zutibure dictum, ab accolis ut Deum in omnibus honoratum ab evo antiquo numquam violatum, radicitus eruens, sancto martiri Romano in eo ecclesiam construxit; preter hanc terciam et quartam in Magadaburg multasque alias ipse dedicavit. »<sup>781</sup> Dans les trois cas, le culte se déroulait à la fois dans un lieu naturel et en son honneur. Ce furent donc les forces de la nature, les créations terrestres qui étaient adorées plutôt que le Créateur, conduisant à une condamnation des païens par les auteurs chrétiens en fonction du second commandement. Cette insistance sur les rites réalisés en l'honneur des lieux naturels légitimait selon eux la destruction des endroits sacrés et la conversion des Slaves. La volonté missionnaire se trouvait ainsi comblée. Cependant, les écrits médiévaux mentionnent aussi des constructions humaines dans lesquelles des cultes étaient pratiqués. Toujours selon Barford, ils furent érigés en réaction au contact avec la chrétienté. Dans les périodes d'indépendance face aux Ottoniens et au christianisme, les Slaves organisèrent leur culte et le renforcèrent par la construction de

<sup>777</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* VI, 25.

<sup>778</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 196.

<sup>779</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* I, 3-4.

<sup>780</sup> *Ibid.* VII, 59.

<sup>781</sup> *Ibid.* VI, 37.

bâtiments.<sup>782</sup> Une des descriptions les plus importantes à cet effet provient de Thietmar de Mersebourg :

XXIII. Quamvis autem de hiis aliquid loqui perhorrescam tamen, o lector amate, ut scias vanam eorum supersticionem et inanem populi istius execucionem, qui sint et unde huc venerint, strictim enodabo. Urbs est antiqua quedam, que Riedegost vocitata, in pago Rederirun, et est tricornis et tres in se continens portas, unaqueque per singula cornua, quam undique silva ab accolis intacta et venerabilis maxima circumdat. Due eius porte cunctis introeuntibus patent ; tercia, que orientem respicit et minima est, tramitem ad mare iuxta positum et visu nimis horribile monstrat, que nulli facile patet. In eadem urbe nichil est aliud nisi fanum de ligno artificiose compositum, quod pro basibus diversarum bestiarum cornibus sustentatur. Huius parietes exterius ornant varie imagines deorum et dearum mirifice, ut cernentibus videtur, insculpte ; interius autem dii stant manufacti, singuli nominibus suis insculpti, galeis et loricis terribiliter vestiti, quorum primus Zuarasice dicitur et pre ceteris a cunctis gentibus veneratur et colitur. Vexilla quoque eorum, nisi ad expeditionis necessaria, et tunc per pedites, nullatenus moventur.<sup>783</sup>

Bien que Thietmar insiste sur l'apport de l'homme dans la construction de cette ville sainte, elle n'était pas totalement détachée de la nature. De fait, cette ville était « quam undique silva ab accolis intacta et venerabilis maxima circumdat », et donc, entourée de forêts sacrées jugées inviolables. Puis, à l'intérieur de l'enceinte de la cité se trouvait un lac tout aussi sacré, mais effrayant en apparence. Enfin, le cœur du lieu était composé de cornes provenant de différents animaux. Même si les idoles étaient faites de main d'homme et que l'on retrouvait des dieux en armes et armures, il demeure que la nature combinée aux créations humaines ne faisait que démontrer le culte voué par les Slaves aux créations divines et non à Dieu. D'ailleurs, rien ne nous permet d'affirmer que ce temple ait existé. En fait, il pourrait s'agir d'un *topos*, puisque l'on retrouve une description très similaire chez Adam de Brême, bien que la ville ne portât pas le même nom :

<sup>782</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 198.

<sup>783</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* VI, 23.

XXI. Inter quos medii et potentissimi omnium sunt Retharii, civitas eorum vulgatissima Rethre, sedes ydolatriae. Templum ibi magnum constructum est demonibus, quorum princeps est Redigast. Sumulacrum eius auro, lectus ostro paratus. Civitas ipsa IX portas habet, undique lacu profundo inclusa; pons ligneus transitum prebet, per quem tantum sacrificantibus aut responsa petentibus via conceditur, credo ea significante causa, quod perditas animas eorum, qui idolis serviunt, congrue novies Stix interfusa coerceset.<sup>784</sup>

Des ressemblances et des différences entre les deux descriptions, séparées par un peu plus d'un demi-siècle, doivent être signalées. La nature est moins présente chez Adam ; seul le lac, entourant le temple plutôt que de se trouver à l'intérieur des murs de la cité, restait présent dans la description. Pour Adam, l'apport humain est beaucoup plus important : l'idole décrite est faite d'or et habillée de pourpre plutôt que d'être en armes et armure. Cette différence pourrait provenir de la révolte slave de 1066, après laquelle il fallut un peu plus d'un siècle aux chrétiens pour reprendre le territoire perdu. En tenant compte de l'hypothèse de Barford, il est tout à fait possible qu'au cours de cette période, les païens aient organisé leurs lieux de cultes. Cela pourrait ainsi expliquer la différence entre les deux auteurs, le premier finissant la rédaction de son texte au plus tard en 1018 et le second commençant le sien au plus tôt en 1075. De plus, Adam, dans sa description, lie les dieux païens aux démons. Enfin, pour lui, il faut compter neuf portes plutôt que trois. Il demeure que la ressemblance des cités et des idoles est frappante, tout comme la similitude entre le nom de Redigast, dieu des Retharis pour Adam, et Redigost, nom du lieu pour Thietmar. Le lac demeure présent dans les deux descriptions et les Retharis sont les Slaves païens visés dans les deux cas.

Pour Friedmann, les deux descriptions feraient référence au même lieu et au même culte, à savoir celui de Redigost. Pour lui, ce nom tout comme celui des Rethari, provient de *rad* et *ar*, signifiant « peuple de l'oracle. »<sup>785</sup> À propos des oracles, il est à noter que le clergé païen n'est que peu cité dans les sources. Il est plutôt question de devins, d'oracles, de sorcières et de prophétesses.

<sup>784</sup> Adam de Brême, *op. cit.* II, 21.

<sup>785</sup> Bernhard Friedmann, *op. cit.* p. 233.

Cosmas de Prague présente trois sœurs ayant instauré le paganisme en Bohême sous ces traits : « IV. Interea predictas advocat sorores, quas non in pares agitabant furores, quarum magica arte et propria ludificabat populum per omnia ; ipsa enim Lubossa fuit, sicut prediximus phitonissa, ut Chumea Sibilla, altera venefica, ut Colchis Medea, tertia malefica, ut Aeaëae Circes. »<sup>786</sup> Il jugea que les origines du paganisme remontaient ainsi à des gens possédant des aptitudes magiques et donc, condamnables pour les autorités chrétiennes. Les trois sœurs étaient liées au mal, au Diable et à tout ce que cela pouvait inclure. Par ailleurs, Adam de Brême confirme cette vision négative des oracles et des magiciens : « LXIII. A quo crimine Iesum testor et angelos eius omnesque sanctos illum virum prorsus immunem et liberum esse, presertim cum maleficos et divinos et eiusmodi homines sepe iudicaret morte esse multandos. »<sup>787</sup> Pour lui, tous les magiciens et devins devaient être punis de mort. À cet égard, alors que l'évêque Adalbert était accusé de se livrer aux arts occultes, Adam le défendit en soulignant le nombre de fois où le prélat avait voulu, avec raison, voir condamnés à mort ceux qui pratiquaient la magie. Ainsi, les sources dénoncèrent les représentants du clergé païen slave. Adam mentionne aussi qu'aux côtés des devins et sorciers, il était fréquent de retrouver des nécromanciens entretenant des relations privilégiées avec les morts.<sup>788</sup> L'insistance sur la relation entre visions, magie et mort ne pouvait qu'être négative. Alors que les morts devaient accéder au repos éternel, il était impossible qu'ils aient interagi avec les païens pour leur livrer des informations privilégiées sur l'avenir. Tant dans les cas de nécromancies que dans ceux de dons oraculaires, les auteurs chrétiens semblent donc suggérer que les païens obtenaient leurs informations de démons se faisant passer pour des divinités ou des esprits bienveillants des défunts. D'ailleurs, Cosmas de Prague, dans sa description du passé mythique des Bohémiens, insistait sur le lien entre œuvres maléfiques et prophéties. Dans son livre I, il mentionne que pour qu'une victoire militaire prévue puisse se concrétiser, une prophétesse exigea un sacrifice sanglant de la part de l'armée, une offrande faite au nom de Jupiter, Mars, Bellone et Cérès.<sup>789</sup> De nouveau, le *topos* antique refait surface. Les rites diaboliques, associés aux démons, étaient aussi liés aux dieux de l'Antiquité. On retrouve

---

<sup>786</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 4.

<sup>787</sup> Adam de Brême, *op. cit.* III, 63.

<sup>788</sup> *Ibid.*, IV, 16.

<sup>789</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 11.

donc un appel à l'autorité des anciens par les auteurs, tout comme la répétition de motifs du passé qui ne servaient qu'à conforter l'image qu'ils voulaient donner du paganisme, à savoir un culte barbare, rétrograde, démoniaque et, par conséquent, condamnable. Une exception à l'absence de clergé est présente dans les sources. Thietmar mentionne que des prêtres particuliers devaient s'occuper du lieu de culte de Redigost, tout en faisant des prédictions :

XXIV. Ad hec curiose tuenda ministri sunt specialiter ab indigenis constituti. Qui eo cum idolis ymmolare conveniunt seu iram eorum placare, sedent hii, dumtaxat ceteris astantibus, et invicem clanculum musitant terram cum tremore infodientes, qua sortibus emissis rerum dubiarum certitudinem inquirunt. Quibus finitis cespiti viridi eas operientes, equum, qui maximus inter illos habetur et ut sacer ab hiis veneratur, super fixas in terram cuspides duarum hastilium inter se transmissarum supplici obsequio ducunt et, premissis sortibus, quibus id exploraverunt quasi prius, per hunc quasi divinum denuo auguriantur. Et si in duabus hiis rebus par omen apparet, factis completur; sin autem, a populis tritibus hoc prorsus omittitur. Testatur antiquitas vario errore delusa, si quando hiis prope seu alonge rebellionis asperitas immineret, quod e mari predicto aper maximus et candido dente de spumis lucente exeat seque in volutabro voluntando terribili quassacione multis ostendat.<sup>790</sup>

Cet auteur insiste donc sur la présence d'un clergé slave, qui devait prédire l'avenir en se fiant à la nature sauvage et domestiquée : mouvement de chevaux entre des lances ou présence d'un sanglier émergeant d'un lac, pratiques condamnées et jugées fausses par Thietmar. Il reste que cet auteur confortait la position des missionnaires, à savoir que tout membre de l'élite religieuse païenne ne pouvait qu'être dans l'erreur et que, ce faisant, il ne pouvait garder sa position dans la société slave christianisée. Dans son propos, Thietmar condamnait donc les Slaves païens et ne voulait en aucun cas qu'ils puissent être les égaux des chrétiens, tout comme il ne souhaitait pas faire des Slaves christianisés les égaux des Germaniques.

---

<sup>790</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* VI, 24.



En plus de tirer les sorts et de prédire l'avenir, le clergé était aussi responsable de la plupart des rituels païens, associés aux démons par les chrétiens. Pour Barford, la crémation des morts était présente chez les Slaves entre les VI<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles.<sup>791</sup> Il conclut par l'interprétation de vestiges archéologiques qu'il est possible que les épouses des chefs slaves païens aient marché vers la mort avec eux. À cet égard, il mentionne que dans l'ouest des territoires slaves, des tombes renfermant plusieurs corps furent retrouvées, démontrant la persistance de cette pratique.<sup>792</sup> Thietmar de Mersebourg écrivit en ce sens : « III. Tempore patris huius, cum adhuc ille gentilis esset, unaqueque mulier post exequias viri sui igne cremati decollata libens subsequebatur. »<sup>793</sup> Cependant, il est le seul des auteurs étudiés à avancer ce point. La présence de plusieurs dépouilles dans une tombe ne prouve en aucun cas que l'épouse ou les épouses d'un chef slave les aient suivis dans la tombe. L'origine de ces tombes multiples peut être tout autre : tombe commune, lieux d'exécution judiciaire, etc. De plus, il n'est pas possible de se référer à Thietmar pour expliquer les vestiges archéologiques, car il ne fut jamais missionnaire et ne se rendit jamais dans les territoires païens décrits. Bien qu'il dise tenir ses informations de témoins des événements, il n'est que peu probable qu'un chrétien ait pu assister à un tel rite et le rapporter par la suite à l'évêque. Le suicide étant une pratique proscrite par l'Église chrétienne, mentionner qu'ils étaient fréquents, voire systématiques chez les élites païennes revenait à souligner leur manque de foi tout comme leur attitude sacrilège. D'ailleurs, Thietmar note aussi que pour les Slaves, seule la mort corporelle était importante, puisque rien n'existait après elle : « XIV. Et si ego fungar vice cotis, ferrum et non se exacuentis, tamen, ne muti canis obprobrio noter, illitteratis et maxime Sclavis, qui cum morte temporalis omnia putant finire, hec loquor, certitudinem resurrectionis et pro qualitate meriti future remunerationis firmiter indicans cunctis fidelibus. »<sup>794</sup> Par conséquent, le suicide de l'épouse éplorée pourrait s'expliquer par le manque de foi en la vie après la mort.

De plus, que ce soit en lien avec les rituels funéraires ou d'autres pratiques, les païens étaient associés à Satan par les chrétiens. Dans cette optique, Barford souligne que les détails font cruellement défaut dans les descriptions des rites païens. Pour lui, les

---

<sup>791</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 113.

<sup>792</sup> *Ibid.* p. 120.

<sup>793</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* VIII, 3.

<sup>794</sup> *Ibid.* I, 14.

auteurs médiévaux ne souhaitaient pas écrire sur le paganisme puisqu'il s'agissait d'une œuvre et invention du diable.<sup>795</sup> Par exemple, Johannes Canaparius rapporta que le but de saint Adalbert, lorsqu'il était auprès des Slaves païens, était de leur permettre de sortir des griffes du démon et de reconnaître Dieu. Pour cet auteur, Adalbert ne voyait qu'une erreur persistante chez les païens, puisqu'ils se laissaient guider par les forces du mal dans leur mode de vie et leurs mœurs religieuses.<sup>796</sup> Pour Adam de Brême, les Runi/Rani, un peuple slave, vénérât les démons avec plus de force que toutes les autres populations de la région : « XVIII. Altera est contra Wilzos posita, quam Rani [vel Runi] possident gens fortissima Sclavorum, extra quorum sentenciam de publicis rebus nihil agi lex est, ita [illi] metuuntur propter familiaritatem deorum vel potius demonum, quos maiori cultu venerantur quam ceteri. »<sup>797</sup> Kahl insiste sur l'importance des mentions démoniaques dans les écrits latins. Pour lui, les auteurs médiévaux se considéraient dans un monde au sein duquel Dieu représentait le bien et les forces démoniaques représentaient le mal, les péchés et la mort.<sup>798</sup> L'ensemble des cultes païens, marqués par le sceau du péché, ne pouvaient qu'être le fruit de ces démons. Or, comme les chrétiens et plus particulièrement le clergé représentaient les forces de Dieu sur terre, il était normal qu'ils encouragent la lutte contre les païens. Par leurs écrits, les clercs étudiés manifestaient tous un dédain à l'égard du paganisme. La condamnation chrétienne gagna en importance alors que les années passèrent, les Slaves païens ayant déjà été chrétiens et alliés des Germaniques. Par conséquent, ils furent considérés non seulement comme des païens, mais aussi comme des apostats, dont le changement de foi n'avait pu qu'être inspiré par les démons.<sup>799</sup> Tout comme dans le cas des Saxons, il est possible que les cultes païens fussent utilisés par les auteurs chrétiens afin de justifier les missions et actions militaires faites en territoires slaves. Malgré l'origine ecclésiastique des sources et la volonté de défendre l'orientation de certains évêchés et archevêchés, les auteurs étaient aussi liés à des autorités temporelles dont ils décrivirent les campagnes militaires. Bien que la conversion par la force ne fût toujours

---

<sup>795</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 188.

<sup>796</sup> Johannes Canaparius, *op. cit.* I, 12.

<sup>797</sup> Adam de Brême, *op. cit.* IV, 18.

<sup>798</sup> Hans Dietrich Kahl, « Kultbilder im vorchristlichen Slawentum », *loc. cit.* p. 105.

<sup>799</sup> *Ibid.* p. 109.

pas acceptée, il était possible de légitimer des entreprises conjointes entre pouvoirs ottoniens et ecclésiastiques, grâce à la théorie de la guerre juste.

La description des Slaves est comparable à plusieurs égards à celle des Saxons. La première ligne de division entre « nous » et « eux » est liée aux croyances religieuses. Les missionnaires sillonnant les territoires slaves païens devaient corriger la situation au nom de sièges épiscopaux et archiépiscopaux. L'image de l'autre fut néanmoins changeante et altérée en fonction des succès et échecs des missions et conquêtes, des relapses au paganisme, des alliances et des rivalités.<sup>800</sup> Il demeure que : « During the medieval period they were one of the means to define the Other, and were connected to many of the anxieties of Christian Europe, like cannibalism, nomads, foreigners, inhabitants of the North, or heresies. »<sup>801</sup>

#### **4.2. Cruauté, sauvagerie, violence et barbarie du Slave païen**

Les auteurs chrétiens médiévaux laissèrent à la postérité un vif portrait des relations entretenues entre les différentes tribus slaves païennes et la chrétienté. De ces rapports ressortent des traits caractéristiques considérés comme innés chez les païens : cruauté, sauvagerie, violence et barbarie.

Par exemple, Widukind de Corvey présente les Slaves païens comme étant violents depuis toujours :

XX. Barbari autem labore nostro elati nusquam ab incendio, caede ac depopulatione vacabant, Geronemque, que sibi rex prefecerat, cum dolo perimere cogitant. [...] Sed non sufficeret contra omnes nationes barbarorum – eo quippe tempore et Apodriti rebellaverant, et caeso exercitu nostro ducem ipsum nomine Haicam extinxerunt –, ab ipso rege saepis ductus exercitus eos laesit et in mutis afflixit et in ultimam pene calamitatem perduxit. Illi vero nichilominus bellum quam pacem elegerunt, omnem miseriam carae libertati postponentes.<sup>802</sup>

<sup>800</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 57.

<sup>801</sup> *Ibid.* p. 59.

<sup>802</sup> Widukind de Corvey, *op. cit.* II, 20.

Du vivant de l'auteur, les Slaves païens étaient vus comme violents, puisqu'ils ravageaient et brûlaient tout sur leur passage. L'auteur sous-entend aussi que leur violence était innée et naturelle, puisqu'alors même que les Slaves furent dans une position critique, ils choisirent néanmoins de faire la guerre contre Henri I<sup>er</sup> plutôt que de signer la paix avec lui. Pour Kaljundi, tout comme leurs homologues saxons, les Slaves païens avaient une attitude guerrière, une férocité et une cruauté qui étaient des traits caractéristiques de leur société. Ainsi, Adam de Brême transféra les traits saxons aux Slaves païens, indiquant que les deux groupes avaient autrefois été décrits par les autorités romaines comme partageant ce trait.<sup>803</sup> Cosmas de Prague insiste aussi sur cette violence innée des Slaves païens, mentionnant dans sa chronique que seuls certains hommes puissants parmi les païens pouvaient contrôler la sauvagerie de leurs semblables : « VIII. Hic vir, qui vere ex virtutis merito dicendus est vir, hanc efferam gentem legibus frenavit et indomitum populum imperio domuit et servituti, qua nunc premitur, subiugavit, atque omnia iura, quibus hec terra utitur et regitur, solus cum sola Lubossa dictavit. »<sup>804</sup> Pour lui, sans des hommes au fort caractère, les païens seraient demeurés des sauvages sans loi et vivant dans la cruauté et la violence. D'ailleurs, plus loin dans son écrit, l'auteur établit un contraste saisissant entre l'humanité chrétienne empathique et la cruauté païenne :

XIII. Post hec intrates Boemi in terram illam nullo resistente devastantes eam civitates destruxerunt, villas combusserunt, spolia multa acceperunt. Inter que filium herilem apud quandam vetulam mulierem inveniunt latitantem. Quem dux ut vidit, quamvis paganus, tamen ut catholicus bonus misericordia super eum motus etatule eius et forme pepercit et novam urbem in plano loco construens nomine Dragus super ripam fluvii Ogre iuxta pagum Postoloprith, ubi nunc cernitur sancte Marie cenobium, tradidit eam et puerum pedagogo, cui antea pater suus eum commiserat, nomine Duringo, qui fuit de Zribia genere, excedens hominem scelere, vir pessimo peior et omni belua crudelior.<sup>805</sup>

<sup>803</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 54-56. Adam se base en effet sur certaines autorités romaines, mentionnant dans son texte en I, 3 : « Quippe, si Romanis credendum est scriptoribus [...] » enchaînant par la suite sur la description des différentes populations païennes qui auraient été faites par les auteurs romains. Il lie alors Saxons et Slaves, leur associant des caractéristiques similaires.

<sup>804</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 8.

<sup>805</sup> *Ibid.* I, 13.

Le début de cette citation souligne particulièrement le caractère violent inné des Slaves païens. Bien que le duc conquérant la ville fût païen, il décida d'agir en « bon chrétien » et, par conséquent, eut pitié du fils de son rival. C'est donc l'inspiration chrétienne du duc qui sauva la vie de son ennemi. Un païen est donc considéré comme « bon » en raison de son comportement. Cela sous-entend donc que l'auteur de ce passage considérait la cruauté comme innée chez les païens, et pouvant seulement être contenue par la vertu chrétienne. Gallus Anonymus, dans sa description des peuples bordant la mer du nord, dont les Slaves, abonde dans le même sens : « Primo prohemium. [...] Ad mare autem septentrionale vel amphitrionale tres habet affines barbarorum gentilium ferocissimas nationes, Selenciam, Pomeraniam et Pruziam, contra quas regiones Polonorum dux assidue pugnat, ut eas ad fidem convertat. Sed nec gladio predicationis cor eorum a perfidia potuit revocari, nec gladio iugulationis eorum penitus vipperalis progenies aboleri. »<sup>806</sup> En introduction de sa chronique, l'auteur associe la férocité aux Slaves païens, mentionnant que les ducs de Pologne n'eurent d'autres choix à cause de cette violence que de constamment les combattre. De même, Adam de Brême mentionne la cruauté des Rani/Runi, soulignant que les pirates vivant avec eux sur les îles étaient particulièrement durs : « XVIII. Ambae igitur hae insulae pyratibus et cruentissimis latronibus plena sunt, et qui nemini parcant ex transeuntibus. »<sup>807</sup>

Kaljundi a aussi observé que cette cruauté païenne était un trait inné selon les auteurs chrétiens. Pour elle, cette cruauté s'expliquait par une comparaison entre le païen et le chrétien. Toutes les vertus possédées par les chrétiens devaient retrouver un vice comparable chez les païens : « The inborn ferocity and cruelty of the heathens and barbarians is connected firstly to their idolatry, which excludes them from the main Christian virtues like compassion, mercy, obedience, and love, and is also influenced by the lack of civilization and knowledge in their societies. »<sup>808</sup> Adam de Brême se fonda alors en grande partie sur les annales franques et sur les textes hagiographiques, particulièrement en ce qui a trait aux événements rapportant les attaques des Vikings et des Magyars. Ceux-ci faisaient peser une menace constante sur le territoire chrétien. Lorsqu'ils l'attaquaient,

<sup>806</sup> Gallus Anonymus, *op. cit.* Primo prohemium.

<sup>807</sup> Adam de Brême, *op. cit.* IV, 18.

<sup>808</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 60.

les terres étaient dévastées, les fidèles étaient torturés et exécutés, les bâtiments religieux étaient souillés. Adam réutilisa cette image et cette cruauté présente dans les écrits de ses prédécesseurs pour décrire à son tour les Slaves et les Scandinaves païens de sa propre époque.<sup>809</sup> D'ailleurs, cette cruauté ne disparut pas avec la conversion des Slaves au christianisme. De fait, la férocité resta pendant longtemps, pour les chrétiens germaniques, un des traits caractéristiques des Slaves, même une fois convertis.<sup>810</sup>

Cette vision du païen comme nécessairement cruel en vint à justifier des actions militaires « préventives » en territoires païens, des conversions forcées. En effet, puisque les païens avaient constamment cette sauvagerie et cette cruauté au fond de leur être, tant qu'ils n'étaient pas convertis, ils représentaient une menace pour la chrétienté. Cependant, pour justifier les attaques, la conquête de nouveaux territoires et leur conversion rapide, il convenait de démontrer que ce processus, bien que condamnable, n'avait été réalisé qu'en dernier recours et en réponse à la violence païenne. De plus, lorsque les Slaves se convertirent, continuer à mentionner cette cruauté ne permettait que de justifier les guerres territoriales. Ainsi, contrairement au cas saxon, pour les Slaves païens, le *topos* de la cruauté n'était pas simplement issu de leur action ; on caractérisa ces populations comme cruelles.

Cette cruauté innée des païens se manifesta de plusieurs façons. Il y eut d'abord des violences qui n'étaient pas associées à la guerre et qui ne devaient pas avoir lieu. Thietmar de Mersebourg mentionne par exemple le sort réservé à une femme païenne accusée de prostitution : « III. Si qua vero meretrix inveniebatur, in genitalibus pena miserabili precidebatur et hec pars corporis in foribus suspendebatur, ut intransiens oculus in id offendens in futuro eo magis sollicitus et prudens caveret. »<sup>811</sup> Après la mutilation de ses parties génitales, la peau prélevée sur elle fut suspendue à sa porte, invitant les gens entrant dans sa demeure à la prudence. Bien que les lignes suivantes de la chronique condamnent la prostitution, soulignant qu'elle était trop tolérée dans la société chrétienne médiévale, l'auteur n'encourageait pas non plus les comportements païens. Il souligne qu'une telle mutilation ne pouvait qu'avoir lieu à une époque où les gens n'avaient pas accepté la

---

<sup>809</sup> *Ibid.* p. 61-62.

<sup>810</sup> *Ibid.* p. 114.

<sup>811</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* VIII, 3.

lumière du christianisme. Dans cette optique, Johannes Canaparius<sup>812</sup> mentionne dans son œuvre qu'Adalbert se rendit auprès d'une population slave païenne au sein de laquelle il décida de protéger celles accusées d'adultère. Cela rendit la population païenne furieuse, car elle disait que les femmes devaient lui être remises afin de faire face au droit et à la coutume païenne. Finalement, les païens soudoyèrent les gardiens des femmes, pénétrant dans le sanctuaire où elles étaient protégées. Les maris, retrouvant leurs femmes en lieu chrétien, les massacrèrent, tuant certaines d'entre elles sur l'autel. Face à cette cruauté païenne, l'évêque versa des larmes.<sup>813</sup> Il y a donc chez les Slaves païens des manifestations de cruauté tournées vers l'intérieur de leur propre société. Sans jugement, sans possibilité de rédemption, les païennes étaient mutilées ou massacrées en cas de prostitution ou d'adultère. Les chrétiens en envahissant les territoires slaves venaient en quelque sorte porter secours à ces femmes contre leur mari et défendre les opprimés.

Enfin, il y eut aussi dans cette optique des martyrs chrétiens, comme celui cité par Adam de Brême : « LI. Iohannes episcopus senex cum ceteris christianis in Magnopoli civitate captus servabatur ad triumphum. Ille igitur pro confessione Christi fustibus cesus, deinde per singulas civitates Sclavorum ductus ad ludibrium, cum a Christi nomine flecti non posset, truncatis manibus ac pedibus in platea corpus eius proiectum est, caput vero eius desectum, quod pagani conto prefigentes in titulum victoriae deo suo Redigost immolarunt. »<sup>814</sup> Bien que les sources mentionnent souvent que les missionnaires cherchaient le martyre, son obtention demeurerait une preuve de la cruauté païenne. Dans le cas présent, l'évêque fut battu, traîné d'une ville à l'autre pour subir des moqueries, ses mains et pieds furent coupés, son corps jeté sur la route et sa tête fixée sur une lance pour être dédiée à Redigast, un dieu ou démon païen.

La cruauté païenne ne devenait plus seulement un trait de caractère ; elle était manifeste par des actes. Lors de rébellions ou de prises de territoires chrétiens, des cas de torture et de massacre de chrétiens furent rapportés. Ainsi, tout comme dans le cas saxon, la cruauté et la sauvagerie sont décrites avec force détails. Par exemple, Chronographus Saxo, dans les *Annales Magdeburgensis*, rapporte qu'en 1030, les païens attaquèrent la

---

<sup>812</sup> Il s'agit d'un moine bénédictin du monastère de l'Aventin (Santa Sabina) à Rome, reconnu pour avoir sans doute écrit la première vie de saint Adalbert.

<sup>813</sup> Johannes Canaparius, *op. cit.* I, 19-20.

<sup>814</sup> Adam de Brême, *op. cit.* III, 51.

ville de Brandebourg, n'épargnant rien ni personne. L'église fut pillée et saccagée, le sang versé sur l'autel, des femmes honnêtes furent maltraitées, des femmes enceintes tuées. Les païens leur ouvrirent le ventre pour prendre les enfants à venir et les projeter sur des lances, selon le droit et la coutume païenne.<sup>815</sup> Justifiées par le droit païen, des atrocités étaient commises après toute défaite chrétienne. Il était donc légitime, du point de vue chrétien, de se demander s'il n'était pas du devoir des chrétiens de combattre les païens afin de protéger la chrétienté et de faire cesser de telles atrocités. On retrouve dans ces descriptions une légitimation des combats contre les païens, car ils s'en prenaient aux êtres sans défense, comme les enfants. En dehors de ces cas, les auteurs chrétiens mentionnent aussi que les prisonniers chrétiens étaient parfois simplement réduits en l'esclavage. Selon Gallus Anonymus, ils étaient alors envoyés dans les îles, celle de Rügen entre autres, pour être vendus comme esclaves auprès des autres populations barbares.<sup>816</sup>

Des manifestations de cruauté eurent aussi lieu en période de guerre. Rappelons-le, les Slaves païens emmenaient avec eux à la guerre leurs idoles et donc, leurs divinités, selon Cosmas de Prague. En faisant des oraisons pour elles avant leur départ, les païens s'assuraient d'avoir leur protection.<sup>817</sup> Cependant, des sacrifices pouvaient aussi avoir lieu après les combats afin de remercier les dieux, de les récompenser pour l'aide reçue lors de la bataille. Ce fut le cas lorsque Bolesław laissa les Liutices décapiter le seigneur d'une ville conquise.<sup>818</sup> Du point de vue chrétien, la religion donc était intrinsèquement liée à la guerre, faisant en sorte que les Slaves païens étaient cruels à la guerre en l'honneur des démons. Cela recoupe l'idée de Kaljundi selon laquelle les païens, pour les chrétiens, étaient d'abord cruels en raison de leur religion.<sup>819</sup> De plus, au cours des conflits armés, les territoires chrétiens étaient ravagés par les païens et les populations ou défenseurs des lieux étaient massacrés. Ainsi, lors d'un conflit avec Henri I<sup>er</sup>, les Slaves païens massacrèrent les défenseurs d'une cité : « X. Has regiones sibi fecit tributarias : Boemiam, Deleminci, Apodritas, Wilthi, Hevellun et Redarios. Qui statim rebelles aliosque ad hec concitantes, urbem Wallislovo oppugnant, destruunt et incendunt. Ad hoc vindicandum noster convenit

<sup>815</sup> Chronographus Saxo, *op. cit.* p. 169-170.

<sup>816</sup> Gallus Anonymus, *op. cit.* II, 35, note 1.

<sup>817</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 11.

<sup>818</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* IV, 13.

<sup>819</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 54-56.



exercitus, et Luncini obsidens civitatem, socios eorundem, eosdem defendere cupientes, invadit et, paucis effugientibus, prostravit ; urbem quoque prefatam acquisivit. »<sup>820</sup> Par un jeu de conquête, rébellion et contre-attaque, les Slaves en vinrent à occuper une ville chrétienne, décimant presque la totalité de ses soldats, non sans auparavant avoir ravagé et incendié une autre ville.

Thietmar mentionne un autre cas semblable, ajoutant certains détails : « XIX. Desolatis tunc omnibus preda et incendio urbibus ac villis usque ad aquam, que Tongera vocatur, convertunt e Sclavis peditum et equitum plusquam triginta legiones, que sine aliqua lesione residua queque suorum auxilio deorum tunc devastare non dubitarent, tubicinis precedentibus. »<sup>821</sup> On retrouve ici une mention des dieux présents lors de la guerre, l'auteur soulignant que les Slaves païens ne semblaient pas se soucier des pertes encourues puisqu'ils étaient assistés par les divinités. Ainsi, la violence païenne et les ravages causés par les Slaves dans les territoires chrétiens étaient le fait des démons païens. Par conséquent, les combattre pour les convertir revenait à diminuer cette violence endémique puisqu'une fois chrétiens, les Slaves ne seraient plus inspirés par le Diable et ne combattraient plus les chrétiens. Cela ferait donc cesser les violences.

Adam de Brême souligne aussi les ravages que firent les Slaves lorsqu'ils envahirent les terres chrétiennes. Au début du X<sup>e</sup> siècle, il mentionne une attaque conjointe des païens contre les territoires chrétiens : « LII. In deibus illis inmanissima persecutio Saxoniam oppressit, cum hinc Dani et Sclavi, inde Behemi et Ungri laniarent ecclesias. Tunc parrochia Hammaburgensis a Slavis, et Bremensis Ungrorum impetu demolita est. »<sup>822</sup> Les territoires chrétiens furent dévastés, mais surtout, les diocèses de Hambourg et de Brême furent totalement détruits respectivement par une attaque des Slaves et des Hongrois. Puisque ces terres étaient chrétiennes avant d'être dévastées, selon la guerre juste, il devenait légitime de combattre pour les reprendre. Il s'agissait d'une guerre menée pour la récupération d'un bien spolié. Par conséquent, toute entreprise militaire et missionnaire, menant éventuellement à des conversions forcées, se trouvait justifiée en raison des actions commises par les païens.

<sup>820</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* I, 10.

<sup>821</sup> *Ibid.* III, 19.

<sup>822</sup> Adam de Brême, *op. cit.* I, 52.

Aussi, selon les sources, il est certain que les révoltes des Slaves païens, particulièrement celle menée en 983, causèrent de nombreuses violences dans les territoires chrétiens, lorsque les apostats dévastèrent les établissements ecclésiastiques. Selon Kaljundi, ce soulèvement fit perdre aux Germaniques tous les territoires à l'est de l'Elbe, car l'organisation séculière et ecclésiastique en place fut totalement détruite pour n'être restaurée que progressivement au cours du XII<sup>e</sup> siècle. Par exemple, le siège d'Oldenburg fut anéanti par les païens, et la dynastie chrétienne en place, les Nakomides, fut chassée de la région au début du XI<sup>e</sup> siècle. La même chose se produisit en 1066, lorsque les Abodrites se rendirent jusqu'à Holzatia et Hambourg, saccageant tout sur leur passage.<sup>823</sup> En plus de ces soulèvements majeurs, d'autres révoltes eurent parfois lieu, menant au massacre de civils et d'ecclésiastiques chrétiens. Dans cette optique, Thietmar rapporte dans sa chronique la révolte d'une population convertie en 968 en raison des actions de leur dirigeant chrétien :

XVII. Gentes, que suscepta christianitate regibus et imperatoribus tributarie serviebant, superbia Diderici ducis aggravate presumptione unanimi arma commoverunt. Quod patri meo comiti Sigefrido, priusquam fieret, sic revelatum est. Vidit in sompnis aerem nube densa contractum, et pre ammiracione percontatus, quid hoc esset, audivit vocem talia proferentem : "Nunc illud compleri debet vaticinium : Pluit Dominus super iustos et iniustos." Quod eciam scelus tercio Kalendas Iulii, percusso in Havelburg presidio destructaque ibidem episcopali cathedra, primum exoritur. Transactis autem trium dierum spaciis Sclavorum conspirata manus Brandenburgensem episcopatum, triginta annos ante Magadaburgensem constitutum, cum iam prima sonaret, invasit, fugiente prius eius tercio antistite Folcmaro, et defensore eius Diderico ac militibus ipsa die vix evadentibus. Clerus ibidem capitur, et Dodilo, eius sedis antistes secundus, qui a suis strangulatus tres annos iacuit tunc sepultus, e tumulo eruitur et, integro adhuc eius corpore ac sacerdotali eius apparatu, ab avaris canibus predatur et iterum temere reponitur ; omnis ecclesie thesaurus distrahitur et multorum sanguis miserabiliter effunditur. Vice Christi et piscatoris eius venerabilis Petri deinceps

---

<sup>823</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 30.

varia cultura demoniace heresis veneratur, et  
flebiliter, hec mutacio non solum a gentilibus, verum  
eciam a christianis extollitur.<sup>824</sup>

Les Slaves païens détruisirent l'évêché de Brandebourg. L'ancien évêque de la ville fut déterré, son cadavre fouillé et jeté. L'église fut razziée et le sang des chrétiens fut versé, autorisant la remise en place de cultes païens en lieu et place des cultes chrétiens. La violence causée par les élites politiques du territoire fut plutôt dirigée contre l'Église et les représentants de la religion chrétienne, laïcs ou ecclésiastiques. Il faut donc se demander si l'ampleur de cet événement ne fut pas exagérée dans le but de souligner la cruauté des Slaves païens. À cet égard, Thietmar mentionne une autre attaque païenne dans son écrit. Les Slaves saccagèrent alors le monastère de Saint-Laurent à Calbe et poursuivirent les chrétiens s'y trouvant pour les massacrer. La ville de Hambourg fut écumée et détruite.<sup>825</sup> Bref, de nouveau, les Slaves païens semèrent la mort et la désolation sur les territoires qu'ils attaquèrent. Cosmas de Prague souligne aussi que des fidèles du duc Bolesław, quittant les rangs des chrétiens, se retournèrent contre lui et firent un massacre. Ils pénétrèrent dans la ville de Livice où se trouvaient Adalbert et ses frères. Profitant de la messe, ils tuèrent les hommes et les femmes, décapitèrent les quatre frères d'Adalbert et massacrèrent ceux qui étaient dans l'église, incendiant la ville après avoir transformé ses rues en bain de sang.<sup>826</sup> Pour Kaljundi, cette insistance sur les actes violents des Slaves païens, associés à leur cruauté, servait un but pour les auteurs chrétiens. En effet, alors que la révolte était avant tout politique, le rejet du christianisme était associé à l'exclusion du pouvoir saxon. On trouvait ainsi une double révolte contre Dieu et l'Empereur, l'autorisant à intervenir directement dans les territoires slaves et à forcer leur conversion. Les attaques contre les chrétiens et leurs églises sont la première cause des interventions militaires présentées dans les sources. Ainsi, dans chacune des frappes païennes, il est question de chrétiens tués, d'églises incendiées et de terres dévastées. Les auteurs accusaient alors les païens d'avoir l'intention de détruire la chrétienté en raison de leur nature féroce et cruelle, inspirée par les démons.<sup>827</sup> D'ailleurs, même lors de leurs prédications, les missionnaires devaient faire

<sup>824</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* III, 17.

<sup>825</sup> *Ibid.* III, 18.

<sup>826</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 29.

<sup>827</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 112-113.

face à cette cruauté et cette violence de la part des païens, menant possiblement à l'appel au bras armé des laïcs.

Enfin, associée à cette violence se retrouve souvent la notion de barbarie. Plus que ce ne fut le cas pour les Saxons, les Slaves païens furent souvent considérés et nommés par les auteurs des sources comme étant des barbares. Ce fut particulièrement le cas pour Gallus Anonymus. En effet, il considéra que tous les territoires conquis par les Polonais aux dépens des païens l'avaient été au profit de la chrétienté contre les barbares.<sup>828</sup> Il souligne aussi que les ducs de Pologne, face aux barbares qui les entouraient, étaient plus envieux de les convertir à la foi qu'à leur soutirer des tributs.<sup>829</sup> Puis, cet auteur considéra que le territoire slave de Poméranie, voisin de la Pologne, était entièrement barbare. Dès lors, il devenait justifié pour le duc de Pologne d'attaquer le territoire, de saisir ou de détruire ses fortifications ou cités.<sup>830</sup> Selon Kaljundi, cette idée, très présente chez Gallus Anonymus, était aussi soutenue par d'autres auteurs de l'époque. En effet, on considérait par exemple que l'archevêché de Hambourg-Brême était entouré par la furie des nations barbares. Il s'agissait là de la menace la plus importante contre le territoire, une menace qui devait être éradiquée.<sup>831</sup>

Ainsi, les Slaves païens furent considérés comme cruels, sauvages, violents et barbares. Dans un premier temps, les sources laissent croire que ces traits de caractère, contrairement au cas saxon, n'étaient pas seulement le résultat des actions slaves. Il s'agissait en fait de caractéristiques innées, profondément liées aux cultes païens, eux-mêmes associés aux démons. Il devenait donc important pour la chrétienté de se défendre contre eux. Si la violence existait à l'intérieur des groupes slaves, elle était encore plus importante une fois tournée contre leurs ennemis, à savoir les chrétiens. De fait, les populations étaient massacrées, les terres dévastées et les églises incendiées, légitimant les entreprises militaires et l'évangélisation forcée des Slaves païens.

---

<sup>828</sup> Gallus Anonymus, *op. cit.* I, 6.

<sup>829</sup> *Ibid.* I, 11.

<sup>830</sup> *Ibid.* II, 14.

<sup>831</sup> Kaljundi, *op. cit.* p. 129.

#### 4.3. La fourberie : trahison, méthodes de combats et apostasie

Si Kaljundi souligne que même une fois chrétiens, les Slaves furent toujours considérés comme cruels, elle note aussi que cette cruauté s'accompagnait d'une perfidie encore plus importante. En effet, les peuples slaves commirent au cours de leur évangélisation plusieurs apostasies, fragilisant la confiance que les chrétiens avaient en eux.<sup>832</sup> Les sources étudiées présentent la perfidie comme étant un trait caractéristique des Slaves païens. Les *Annales Quedlinburgenses* par exemple soulignent que les Slaves, fréquemment déchirés par l'infidélité ancrée en eux, rompaient systématiquement les accords de paix établis pour piller le territoire saxon.<sup>833</sup> Adam de Brême abonde dans le même sens dans sa description des Runis/Ranis : ils ne respectaient aucune loi, et rien ne pouvait donc être fait avec eux en pleine confiance.<sup>834</sup>

Cet esprit infidèle qui habitait les Slaves païens les mena à commettre des révoltes contre leur seigneur, comme le souligne Thietmar de Mersebourg :

V. Hoc in tempore Luiticii semper in malo unanimes Mistizlaum seniore in priori anno sibi in expedicione regia nolentem auxiliari turmatim petunt multamque regni eius partem devastantes uxorem eius et nurum effugere et eum intra Zuarine civitatis municionem cum electis militibus se colligere cogunt. Deindeque malesuasa sui calliditate per dindigenas Christo et suo domno rebelles eum de paterna hereditate vix evadere compellunt. Hec abhominabilis presumptio Februario mense facta est, qui a gentilibus lustracione et munerum exhibicione venerandus ab infernali deo Plutone, qui Februus dicitur, hoc nomen accepit. Tunc omnes ecclesie ad honorem et famulatum Christi in hiis partibus erecte incendiis et destructionibus cecidere et, quod miserabillimum est, ymago Crucifixi detruncatur cultusque idolorum erigitur et mens populi istius, qui Apodriti et Wari vocantur, ut cor Pharaonis induratur, sibi more Luiticio libertatem vendicans nota fraude. Sed ipsi cervicem suam suavi iugo Christi excussam oneroso diabolice dominacionis ponderi sua sponte subdiderant, meliori patre et nobiliori domno in omnibus antea usi.<sup>835</sup>

<sup>832</sup> *Ibid.* p. 114.

<sup>833</sup> Anonyme, *Annales Quedlinburgenses*, MGH, SRG in us. schol., Bd. 72, p. 492-493.

<sup>834</sup> Adam de Brême, *op. cit.* IV, 18.

<sup>835</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* VIII, 5.

Ce premier cas de révolte mélangea religion et politique. Les Slaves païens ne furent donc pas seulement considérés comme rebelles vis-à-vis de leur seigneur dont ils attaquèrent les terres ; ils furent aussi jugés en révolte contre Dieu puisqu'ils quittèrent les rangs de la chrétienté, attaquèrent les églises et rétablirent le culte des idoles. Comme précédemment dans sa chronique, Thietmar souligna que les Slaves, désormais païens, avaient autrefois été les auxiliaires et les alliés des chrétiens.<sup>836</sup> On en conclut à une forme de sujétions des Slaves envers les Germaniques. Cependant, par l'apostasie, ils rejetèrent à la fois Dieu et l'emprise des chrétiens. Il devenait important de les ramener à l'ordre à la fois au niveau politique et religieux.

Gallus Anonymus abonde dans le même sens, soulignant que les Slaves païens, souvent soumis par les Polonais, ne firent que feindre le baptême et la sujétion pour mieux se révolter : « Primo prohemium. [...] Ad mare autem septentrionale vel amphitrionale tres habet affines barbarorum gentilium ferocissimas nationes, Selenciam, Pomeraniam et Pruziam, contra quas regiones Polonorum dux assidue pugnat, ut eas ad fidem convertat. Sed nec gladio predicationis cor eorum a perfidia potuit revocari, nec gladio iugulationis eorum penitus vipperalis progenies aboleri. »<sup>837</sup> Chez cet auteur plus tardif se retrouvent directement liées ces idées de révoltes politiques et religieuses contre le pouvoir en place, comme s'il était impossible que l'une se fasse sans l'autre. Cette liaison entre les deux modes de soumission est importante, puisqu'elle permettait à la fois de légitimer des actions politiques et religieuses entreprises contre les Slaves païens, considérés comme rebelles et apostats. Cosmas de Prague mentionne aussi une telle révolte contre le pouvoir en place, menant au massacre de chrétiens par une attaque secrète contre eux. Lors du soulèvement des suivants du duc Boleslaw et de leur attaque contre une église où se trouvait saint Adalbert et ses frères, le chroniqueur souligne leur sounoiserie : « XXIX. Nam sub quadam festiva die furtim irrumpunt urbem Lubic, in qua fratres sancti Adalberti et milites urbis universi velut oves innocentes assistebant sacris missarum sollempniis festa celebrantes. »<sup>838</sup> Les apostats firent leur attaque par surprise, comme le souligne l'utilisation du terme *furtim* ainsi que du verbe *irrumpunt* en plus de s'en prendre à une

---

<sup>836</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>837</sup> Gallus Anonymus, *op. cit.*. Primo prohemium.

<sup>838</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 29.

population innocente rassemblée dans le but de célébrer la foi chrétienne. La caractérisation des Slaves païens fut alors double, parce qu'ils étaient sournois en plus d'être cruels.

L'historiographie traitant des Slaves païens fait état de ces nombreuses révoltes contre le pouvoir en place. En 937, peu après qu'Otton I<sup>er</sup> ait pris la place de son père sur le trône, une révolte éclata chez les Slaves. Puis en 939, les Abodrites joignirent le mouvement.<sup>839</sup> En 983 se déclencha la grande révolte slave, à laquelle les Abodrites se joignirent de nouveau dans les années 980 et 990. Dès 990, Hambourg fut une première fois menacée et en partie ou totalement détruite avant d'être reconstruite.<sup>840</sup> Les *Annales Hildesheimenses* mentionnent des combats entre les Germaniques et les Slaves rebelles en 983, 985, 986, 987, 990 et 993.<sup>841</sup> Enfin, en 1066 éclata une autre grande révolte, et le siège de Hambourg fut dévasté.<sup>842</sup> Elle commença d'ailleurs par l'assassinat de Gottschalk, roi chrétien des Abodrites, suivi par le martyre du moine Ansver, un de ses proches.<sup>843</sup> L'hypocrisie dont les païens furent accusés était liée à leur esprit de révolte. Face à sa récurrence, les chrétiens ne pouvaient que douter de leurs voisins, parce que des territoires ainsi que des âmes leur échappaient. D'autres révoltes, moins importantes, eurent lieu par ailleurs chez les Slaves païens. Gallus Anonymus mentionne de nombreuses rébellions des Poméraniens contre les Polonais. Sans nécessairement commettre d'apostasie puisqu'ils étaient païens, ils attaquèrent fréquemment les territoires chrétiens, tentant même de prendre la Mazovie aux ducs de Pologne.<sup>844</sup> Aussi, Thietmar rapporte qu'en 968, les Slaves se soulevèrent en raison de l'arrogance du margrave Dietrich. Alors que les populations slaves de la région avaient déjà accepté la foi chrétienne ainsi que la soumission à l'empereur, ils décidèrent de prendre les armes, d'assassiner la garnison de la forteresse et de détruire plusieurs bâtiments religieux.<sup>845</sup> Malgré la cause de cette attaque, soit l'arrogance chrétienne, elle demeure un acte de révolte. Les Slaves attaquèrent par surprise, ce qui garantit leur victoire.

---

<sup>839</sup> Bernhard Friedmann, *op. cit.* p. 211.

<sup>840</sup> *Ibid.* p. 259-264.

<sup>841</sup> Anonyme, *Annales Hildesheimenses*, *op. cit.* p. 24-26.

<sup>842</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 30.

<sup>843</sup> Adam de Brême, *op. cit.* III, 50.

<sup>844</sup> Gallus Anonymus, *op. cit.* II, 47-49.

<sup>845</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* III, 17.

Les stratégies sounoises des Slaves païens devaient servir à expliquer leur victoire sur les armées chrétiennes. La trahison ainsi que la couardise des Slaves furent soulignées dans les stratégies qu'ils employèrent à la guerre. Gallus Anonymus mentionne une attaque des Poméraniens contre le duc Wladisław. Rentrant d'une victoire en territoire poméraniens avec un butin important, il tomba dans une embuscade non loin de la rivière Uda, à la frontière de son duché. Malgré cette attaque trahison, la victoire fut chrétienne. Les païens survivants durent attendre la nuit pour fuir. Le même auteur souligne une attaque faite à la faveur de la nuit par les Coumans, une tribu slave :

XIX. Bolezlauo itaque milite noviter constituto, in Plaucis Deus revelavit, quanta per eum operari debeat in futuro. Contigit namque noviter eo militari balteo precincto, Plaucos in unum innumerabiles convenisse, seseque more solito per Poloniam discursuros, in partes seiunctos tres vel III ab invicem remotius Wyslam fluvium nocturno tempore natavisse. Qui sequentis diei diluculo cursu rapido discurrentes et predam innumerabilem capientes, onerati spoliis circa vesperam ultra retro fluvium redierunt, ibique securi ac fatigati nocturne quietis tuguria posuerunt, sed non ita securi quieverunt, sicut antiquitus sueverunt.<sup>846</sup>

Les païens subirent une défaite, les vigies chrétiennes les repérant et les attaquant pour remporter la victoire. Il demeure cependant que leur victoire initiale, permettant la prise d'un butin considérable de l'aveu du chroniqueur, ne semble qu'être liée à leur manière de combattre peu honorable. Widukind de Corvey, dans ses *Rerum gestarum Saxonicarum libri III* souligne aussi le fait que les Slaves ne pouvaient remporter des victoires que lorsque les chrétiens étaient en position de faiblesse : « XLV. [...] ; cum iam incendio extincto reverteretur, et paludem, quae erat urbi adiacens, medietas militum transisset, Sclavi videntes nostros in arto sitos ob difficultatem loci, nec copiam habere pugnandi nec locum adeo fugiendi, insequabantur a tergo revertentes clamore magno ; peremerunt ex eis ad quinquaginta viros, foeda fuga nostrorum facta. »<sup>847</sup> De nouveau, la victoire des populations slaves païennes ne fut assurée qu'en raison de leur stratégie. Attendant que les chrétiens fussent en position de faiblesse, ils décidèrent de les attaquer pour mieux les

<sup>846</sup> Gallus Anonymus, *op. cit.* II, 19.

<sup>847</sup> Widukind de Corvey, *loc. cit.* III, 45.



massacrer. Aucune attaque de front ne fut réalisée. Le chroniqueur chercha à expliquer cette victoire remportée par les païens, soulignant leur stratégie et ne pouvant admettre une simple défaite chrétienne. Le moment choisi par les Slaves païens pour passer à l'attaque fut souligné à plus d'une reprise. Les *Annales Quedlinburgenses* mentionnent pour l'année 994 que les Slaves attaquèrent la Bavière alors que le comte venait de quitter sa résidence principale avec ses armées. En 995, ces mêmes Slaves firent de nombreuses incursions dans les territoires saxons alors que la Saxe était aux prises avec une grande peste et une famine importante.<sup>848</sup> Une stratégie similaire à celle des Saxons sous Charlemagne, à savoir des attaques au moment où les chrétiens étaient en position de faiblesse, est présentée dans les sources. Elle souligne l'incapacité des Slaves païens à la victoire si les troupes en présence étaient de force égale. De plus, les événements prouvaient la fourberie des païens. En 997, les mêmes annales soulignent qu'au moment où Otton était occupé dans le territoire slave d'*Hevaldum*, les autres populations païennes en profitèrent pour attaquer les territoires germaniques, particulièrement la région du Bardengau, faisant de nombreux massacres et pillages.<sup>849</sup>

Dans le même ordre d'idée, les embuscades et les attaques-surprises semblèrent être des stratégies de prédilection pour les Slaves païens. À cet égard, Gallus Anonymus mentionne qu'un miracle d'Adalbert permit qu'un guet-apens n'eût pas lieu, et que les Poméraniens embusqués pour tuer des chrétiens fuirent devant le missionnaire.<sup>850</sup> Malgré ce miracle, le chroniqueur dit que les Poméraniens continuèrent à dresser des traquenards, profitant des nombreuses forêts présentes sur leurs territoires pour attaquer les chrétiens. Ils utilisèrent aussi la ruse pour assaillir la Pologne, profitant presque systématiquement de la noirceur de la nuit pour lancer leurs assauts.<sup>851</sup> Thietmar de Mersebourg décrit aussi cette stratégie païenne :

XXXVIII. Revocemus ad memoriam, quod miserabiliter Gisilero archipresuli incuria sui dampnum contigit. Imperator ob defensionem patrie Hornaburg civitatem opere muniens necessario, eam quatuor ebdomadas ad tuendum huic commisit. Qui fraude ignota ad placitum a Sclavis vocatus cum

<sup>848</sup> Anonyme, *Die Annales Quedlinburgenses*, op. cit. p. 484-486.

<sup>849</sup> *Ibid.* p. 492-493.

<sup>850</sup> Gallus Anonymus, op. cit. II, 6.

<sup>851</sup> *Ibid.* II, 33.

parva multitudine exiit. Alii namque precesserunt, et quosdam in urbe reliquit. Ecce autem, unus e consociis eiusdem a silva erumpere hostes prodidit. Congredientibus vero tunc ex utraque parte militibus, archiantistes, qui curru venit, equo fugit allato, ex suis mortem paucis evadentibus. Sclavi victores preda interfectorum sexto Nonas Iulii sine periculo pociuntur et archiepiscopum sic elabisse conqueruntur.<sup>852</sup>

L'auteur insiste dans ce passage sur la ruse utilisée par les païens pour remporter la victoire. D'abord, ils purent faire sortir le prélat de sa forteresse par une ruse qui nous est inconnue. Puis, d'après le récit des événements, les Slaves païens s'embusquèrent pour attendre son passage et celui de son escorte. Seul le prélat put s'échapper et les Slaves remportèrent une victoire importante. Alors que les sources tendent à manifester la grandeur de la chrétienté, il n'était pas à l'avantage des chroniqueurs de rapporter de tels événements, sinon pour souligner le caractère fourbe des païens et expliquer les défaites chrétiennes.

Les Slaves païens n'étaient pas fiables même lorsqu'ils s'alliaient aux chrétiens à la guerre. Ainsi, en 1005, Thietmar qualifia les chefs des tribus slaves païennes alliées de l'Empereur d'*iniquitatibus*, d'injustes. Pour lui, ils ne devaient pas être les alliés de l'Empereur dans son combat contre la Pologne. Ils n'étaient pas fiables dans le conflit, puisque l'Empire aurait pu surprendre ses ennemis et remporter une victoire si ce n'avait été des Liutices qui, hésitant, furent lents à prendre les armes.<sup>853</sup> Cependant, il ne faut pas seulement voir ici une critique à l'égard des païens. Il s'agit tout autant d'une critique à l'encontre de Henri II puisqu'il était très mal vu par les intellectuels chrétiens que ce dernier s'associât à des païens contre des chrétiens. Souligner le caractère fourbe des païens revenait, d'une certaine façon, à ternir aussi l'image du roi qui osa s'y associer.

Si la trahison était souvent un fait militaire, elle pouvait aussi être religieuse. En effet, l'apostasie fut particulièrement liée aux révoltes chez les Slaves. Une fois chrétiens, ils devenaient à la fois des sujets de l'Empereur et de Dieu. D'ailleurs, Kaljundi précise que ces apostasies à répétition, ainsi que la pratique incertaine des rites chrétiens par les néophytes, ne firent qu'ajouter à l'image négative des païens, car on les considérait presque

<sup>852</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* IV, 38.

<sup>853</sup> *Ibid.* VI, 26.

systématiquement comme des traîtres perfides.<sup>854</sup> En ce sens, selon Warner, lorsque Thietmar de Mersebourg mentionne des néophytes slaves et parfois même ses ouailles, c'était pour dénoncer leur absence à l'église, le fait qu'ils vénéraient encore leurs idoles en cachette et, par conséquent, que la conversion des populations n'était qu'un masque afin d'obtenir une trêve que les Slaves s'empressaient de rompre une fois en position de force.<sup>855</sup> Les néophytes furent donc souvent considérés comme faibles dans leur nouvelle foi, et les missionnaires tout comme les auteurs chrétiens doutaient de leur conversion, supposant d'avance qu'ils allaient de nouveau sombrer dans le paganisme.<sup>856</sup> Ainsi, avant même que cela ne se produise, les chrétiens voyaient chez les païens des traîtres et des apostats.

Cette liaison entre révolte et apostasie se retrouve dans les écrits d'Adam de Brême. Il mentionne que les Winulis, alors qu'ils subissaient l'oppression du duc Bernard, retournèrent à la foi de leurs pères, à savoir le paganisme. Ils se révoltèrent contre le pouvoir en place et durent être de nouveau soumis par les armes et convertis.<sup>857</sup> Puis, en décrivant la révolte de 1066, Adam note que les Slaves ourdirent une conspiration générale, retournèrent au paganisme et allèrent jusqu'à tuer parmi les leurs ceux qui refusaient de redevenir païens : « LI. Itaque omnes Sclavi facta conspiratione generali ad paganismum denuo relapsi sunt, eis occisis, qui perstiterunt in fide. Dux noster Ordulfus in vanum sepe contra Slavos dimicans per XII annos, quibus patri supervixit, numquam potuit victoriam habere, totiensque victus a paganis a suis etiam derisus est. Igitur expulsio archiepiscopi et mors Gotescalci uno fere anno contigit qui est pontificis XXII. »<sup>858</sup> L'auteur lia ainsi conspiration et apostasie. Par ailleurs, au cours de cette révolte, Adam indique que de nombreux présages ou signes annoncèrent la déchéance entraînée par le paganisme : « LXIV. Familiarissimus omnium erat Notebaldus, qui multa pontifici sepe vera predicens uno et novissimo decepit verbo credentem. Vidimus eo tempore apud Bremam cruces sudasse lacrimis; vidimus ecclesiam porcos violasse cansques, adeo ut vix possent ab ipsa altatis crepidine repelli. Vidimus lupos in suburbanis loci nostri gregatim ululantes horribili

---

<sup>854</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 114.

<sup>855</sup> David A. Warner, *loc. cit.* p. 60.

<sup>856</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 115.

<sup>857</sup> Adam de Brême, *op. cit.* II, 48.

<sup>858</sup> *Ibid.* III, 51.

iurgio certasse cum bubonibus. Cumque somnia vehementer episcopus attenderet, haec ab omnibus frustra nunciabantur in ipsum respicere. »<sup>859</sup> Ces présages laissèrent percevoir la victoire des païens, le fait que, à nouveau révoltés contre le pouvoir, ils allaient l'emporter. Comme le souligne Kahl, ces présages étaient intimement liés aux païens. En effet, ils étaient ceux qui attaquaient les églises et les désacralisaient. On ne pouvait que les considérer comme des bêtes nuisibles. Face à l'Église et au pouvoir germanique, ils ne pouvaient plus simplement être regardés comme des païens ; ils étaient maintenant des apostats.<sup>860</sup> Ainsi, la guerre contre eux devenait légitime selon les principes de la guerre juste.

Le païen slave, en plus d'être cruel de nature, était aussi fourbe. Ce trait inhérent faisait partie intégrante de sa personnalité. Incapable de tenir un engagement ou de respecter un serment, il cherchait toujours à être dans une position favorable à la révolte contre les pouvoirs germanique et chrétien. Ce faisant, il devenait à la fois un rebelle et un apostat, ce qui pouvait justifier toutes les attaques chrétiennes faites contre lui, suivant le principe de la guerre juste. De plus, les Slaves païens, par leur manière de combattre, ne furent jamais loyaux. Tout comme les Saxons, ils attendaient d'être en position de force pour attaquer, que cela soit par des embuscades ou des attaques-surprises. Les actions décrites par les chroniqueurs prouvent cet état de fait. Néanmoins, il faut noter une exception, sans que l'on puisse en expliquer la raison. Pour l'année de 1007, Thietmar de Mersebourg nota que des représentants des Liutices et de la ville de Wollin informèrent le roi germanique d'un complot de Bolesław contre lui.<sup>861</sup> Ainsi, pour une fois, les païens aidèrent les souverains chrétiens et furent honnêtes face à eux.

#### **4.4. De l'impiété à la profanation**

Si les rébellions contre l'Église et l'Empire menèrent à de nombreuses dévastations, elles conduisirent aussi les Slaves païens et les apostats à commettre de nombreux crimes contre le christianisme. L'impiété se manifestait d'abord par un retour aux mœurs païennes, alors que les Slaves étaient supposément convertis. Cette crainte est fréquente dans les

---

<sup>859</sup> *Ibid.* III, 64.

<sup>860</sup> Hans Dietrich Kahl, « Kultbilder im vorchristlichen Slawentum », *loc. cit.* p. 100.

<sup>861</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* VI, 33.

écrits chrétiens. Cosmas de Prague souligne que le duc Boleslaw écrivit à l'archevêque de Mainz afin de combler le siège vacant de Prague, craignant que les néophytes retournent à leur ancienne foi : «XXX. Tunc metropolita Magontinus sollicitus, ne populus nuper Christo acquisitus relapsus in antiquos pereat sacrilegos ritus, mittens legatos ad apostolicum clamat, ut aut viduate Pragensi ecclesie maritum remittat aut alium in loco sui ordinari permittat.»<sup>862</sup> Puis, de nouveau, en 997, un nouvel évêque fut recherché pour éviter que la population ne retourne aux anciens rites : «XXI. Anno vero dominice incarnationis DCCCCLXXXVII. Sepe memoratus dux Bolezlaus videns Pragensem ecclesiam suo pastore viduatam dirigit legatos suos ad imperatorem tercium Ottonem rogans, ut Boemiensi ecclesie sponsum meritis dignum daret, ne grex Christo noviter mancipatus redeat ad pristinos vanitatis ritus et ad iniquos actus ; quippe profitetur non haberi in tota Boemia tunc temporis clericum episcopatu dignum.»<sup>863</sup> Dans ces deux cas, les chrétiens craignaient que les vacances du siège épiscopal ne créent un retour aux mœurs païennes, considérées dissolues et impies. Cette crainte semblait d'ailleurs fondée face aux nombreuses apostasies des territoires slaves. Dans cette optique, Johannes Canaparius relève que lorsque des villages païens étaient visités par des missionnaires, si aucun membre du clergé ne demeurait sur place, les Slaves retombaient rapidement dans leurs coutumes païennes, oubliant ce qui leur avait été enseigné, la barbarie et la sauvagerie reprenant le dessus.<sup>864</sup> Cela confirme l'hypothèse de Kaljundi selon laquelle les néophytes étaient faibles dans leur nouvelle foi.<sup>865</sup> Nous ne pouvons qu'abonder dans le même sens, les écrits chrétiens démontrant la facilité du retour aux anciens cultes impies et condamnés. De fait, la présence du clergé chrétien sur les territoires devenait une nécessité, encourageant le missionnariat en leur sein.

Par ailleurs, dans certains cas, les Slaves païens voulurent empêcher le prêche missionnaire, ce qui fut considéré comme impie. En effet, comment tirer les païens de leurs erreurs si les missionnaires ne peuvent converser avec eux ? À cet égard, Adam de Brême note que la ville de Jumne n'acceptait aucune profession de foi des missionnaires : «XXII. Est sane maxima omnium, quas Europa claudit, civitatum, quam incolunt Sclavi cum aliis

---

<sup>862</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 30.

<sup>863</sup> *Ibid.* I, 31.

<sup>864</sup> Johannes Canaparius, *op. cit.* I, 19.

<sup>865</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 115.

gentibus, Grecis et Barbaris; nam et advenae Saxones parem cohabitandi legem acceperunt, si tamen christianitatis titulum ibi morantes non publicaverint. »<sup>866</sup> Les païens qui vivaient dans l'impiété ne semblaient pas vouloir en sortir. Adam sous-entend que pour convertir cette cité et sa population, les armes seraient nécessaires, la soumission politique entraînant la soumission religieuse.

De plus, même dans les cas où la christianisation des païens avait lieu, les rites idolâtres persistèrent, laissant croire que la conversion n'était qu'un simulacre. Aussi, se dire chrétien tout en continuant de pratiquer les rites et coutumes païens ne pouvait qu'ajouter à l'impiété de l'individu. Dans cette optique, Cosmas de Prague mentionne que bien les Bohémiens fussent convertis depuis quelque temps, les rois continuaient de prendre plusieurs épouses et parfois même, une femme déjà mariée.<sup>867</sup> Il fallut attendre la venue du duc Bretislav (1005-1055) pour que le mariage ne devînt un lien indissoluble et sacré et qu'enfin, il fut respecté par l'ensemble de la population ainsi que par l'aristocratie.<sup>868</sup> C'est aussi lui qui, une fois au pouvoir, s'assura que cela soit la fin des cultes païens dans son territoire. Il fit éradiquer par le feu les arbres et les bosquets que les gens vénéraient encore, bien qu'ils étaient censés être chrétiens :

XXXVI. Item et supersticiosas instituciones, quas villani, adhuc semipagani, in pentecosten tertia sive quarta feria observabant, offerentes libamina super fontes mactabant victimas et demonibus immolabant, item sepulturas, que fiebant in silvis et in campis, atque scenas, quas ex gentili ritu faciebant in biviis et in triviis quasi ob animarum pausationem, item et iocos profanos, quos super mortuos suos inaces cientes manes ac induti faciem larvis bachando exercebant, has abhominaciones et alias sacrilegias adinventiones dux bonus, ne ultra fierent in populo Dei, exterminavit.<sup>869</sup>

Par conséquent, les craintes précédemment formulées, à savoir qu'il y eut une persistance des rites païens chez les néophytes, se trouvaient confirmées aux yeux des auteurs chrétiens. Thietmar de Mersebourg note aussi cette problématique :

---

<sup>866</sup> Adam de Brême, *op. cit.* II, 22.

<sup>867</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 36.

<sup>868</sup> *Ibid.* II, 4.

<sup>869</sup> *Ibid.* III, 1.

LXIX. Enimvero non est mirandum, quod in hiis partibus tale prodigium ostentatur. Illi namque habitatores raro ecclesiam adeunt, de visitacione suorum custodum nil curant; domesticos deos colunt multumcumque sibi eos prodesse sperantes eis ymmolant. Audivi de quodam baculo, in cuius summitate manus erat unum in se ferreum tenens circulum, quod a pastore eius ville, in quo hic fuerat, per omnes domus singulariter ductus, in primo introitu sic ab omnibus salutaretur : "Vigila, Bendil, vigila!" – sic enim rustica lingua vocabatur – ; epulantes vero delicate de eius se tueri custodia stuli autumabant, ignorantes illud Daviticum : Simulacragencium opera hominum et cetera et : Similes illis fiant facientes ea et confidentes in eis.<sup>870</sup>

Ainsi, Thietmar établit que les chrétiens de ses terres n'étaient que de faux chrétiens, continuant de vouer un culte à des idoles privées et ne fréquentant pas l'église. Ils perpétuaient des cultes impies, des pratiques condamnées par l'Église. Adam de Brême abonde dans le même sens. Alors qu'Unwan<sup>871</sup> prit la tête de l'évêché de Brême en 1013, il décida de faire cesser les pratiques païennes qui avaient encore lieu sur ses terres. Il fit ainsi construire des églises sur les territoires sacrés, fit cesser les rites et superstitions envers les lieux naturels et fit rayonner la foi chrétienne.<sup>872</sup> Il y a donc une uniformité des idées dans les sources. En effet, trois des auteurs mentionnent cette persistance des rites païens, cette continuation des cultes impies alors que le christianisme devrait triompher dans le territoire.

Par ailleurs, pour ces auteurs, le paganisme ne pouvait qu'être une erreur de la part des païens. Par exemple, Gallus Anonymus, lorsqu'il introduit le passé mythique de la Pologne, décrit dans son texte l'erreur des païens vivant dans l'idolâtrie.<sup>873</sup> Puis, au moment où il souligne les victoires de Bolesław I sur eux, il rappelle que tous les Slaves païens vivaient autrefois dans l'erreur, avant que ne vienne la lumière du christianisme.<sup>874</sup>

Dans les écrits, les actes d'impiétés se transformèrent peu à peu en actions sacrilèges. Non seulement les Slaves ne respectaient pas les rites chrétiens auxquels ils

<sup>870</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* VII, 69.

<sup>871</sup> Évêque de Brême de 1013 à 1019..

<sup>872</sup> Adam de Brême, *op. cit.* II, 48.

<sup>873</sup> Gallus Anonymus, *op. cit.* I, 2.

<sup>874</sup> *Ibid.* I, 6.

avaient souscrit, mais en plus, ils mettaient en place des actions contre l'Église chrétienne, en venant ainsi à profaner des tombes, des églises, des objets sacrés et à s'en prendre aux membres du clergé. Chronographus Saxo par exemple mentionne que lors de la révolte de 983, les Slaves païens ravagèrent les églises et tuèrent les membres du clergé. Pour lui, les païens/apostats franchirent un nouveau cap, commençant réellement la profanation des établissements ecclésiastiques.<sup>875</sup>

Kaljundi soulève la similitude des versions quant aux événements de 983 et de 1066. Rappelons-le : en 983, l'organisation ecclésiastique et séculière à l'est de l'Elbe fut totalement détruite, le siège épiscopal d'Oldenbourg fut rasé ; en 1066, les païens se rendirent jusqu'à Holzatia et détruisirent Hambourg.<sup>876</sup> Les attaques désormais étaient faites contre des évêchés, et non plus contre des lieux de mission ou des églises isolées. Ces évêchés représentaient d'importants centres de pouvoir pour les chrétiens et il était nécessaire qu'une réaction chrétienne ait lieu afin de mater les rébellions. De plus, Chronographus Saxo souligne aussi que les alliances occasionnelles entre des païens et des chrétiens pouvaient mener à des profanations de la part des deux parties, comme si les païens avaient une influence négative sur les représentants de la chrétienté. En 1030, il écrit que le roi Miesko II de Pologne (v.990-1034) tenta de se libérer de la tutelle impériale. Il s'allia alors à des Slaves païens et attaqua les territoires chrétiens, pénétrant même avec une armée païenne dans une église chrétienne et la profanant. Au cours du même conflit, il captura, selon le chroniqueur, 9065 hommes et femmes chrétiens. Enfin, il attaqua et prit l'évêque Liuzo de Brandebourg. Dans son église, Miesko saccagea l'autel et répandit le sang chrétien avec ses nouveaux alliés. Selon Chronographus Saxo, il leur fit tuer les femmes enceintes et projeter les enfants sur des lances, selon les droits et coutumes des païens.<sup>877</sup> Ces pratiques, théoriquement permises par un pouvoir chrétien, ne pouvaient qu'être négativement perçues par l'ensemble de la chrétienté. En plus d'être cruelles, elles ne faisaient que démontrer le manque de respect des païens envers les institutions ecclésiastiques, justifiant la prise des armes contre les païens.

---

<sup>875</sup> Chronographus Saxo, *op. cit.* p. 156-157.

<sup>876</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 30.

<sup>877</sup> Chronographus Saxo, *op. cit.* p. 169.



Au-delà des alliances entre chrétiens et païens, il arriva fréquemment que les Slaves païens commettent eux-mêmes des actes sacrilèges, pénétrant dans les églises pour y commettre des massacres. Ainsi, il est possible de renvoyer de nouveau à Cosmas de Prague et au soulèvement des hommes du duc Boleslaw. Lors de cette révolte, les apostats entrèrent dans une église du village de Libice, dans laquelle ils firent un massacre.<sup>878</sup> Cette situation n'était en rien exceptionnelle. Comme le souligne Friedmann, au début du X<sup>e</sup> siècle, les Abodrites voulurent se détacher de l'influence du Saint Empire et s'en prirent aux églises, dévastant avec l'aide des Danois et des Hongrois l'évêché de Brême et y massacrant la population.<sup>879</sup> Adam de Brême mentionne aussi que les Hongrois, alors païens, massacrèrent sans distinction les chrétiens, clercs et laïcs, brûlèrent les églises et massacrèrent les prêtres sur les autels : « LIII. Ungros scilicet incensis ecclesiis sacerdotes ante altaria trucidasse, clerum vulgo mixtum aut impune occisos aut ductos in captivitatem. Tunc etiam cruces a paganis truncatae, ludibrio habitae. Cuius signa furoris usque ad nostram aetatem duraverunt. Sed Deus zelotes, cuius passio ibi derisa est, incredulos abire non passus est inulitos. »<sup>880</sup> Puis, le même auteur note qu'à la mort d'Otton, les Slaves entrèrent en révolte, brûlèrent les églises de la région, assassinèrent les ecclésiastiques, torturèrent plusieurs d'entre eux et ne laissèrent aucune trace chrétienne au-delà de l'Elbe.<sup>881</sup> La ville de Hambourg fut alors attaquée et de nombreux chrétiens reçurent le martyre : « XLIII. Ille igitur cum ceteris tali martyrio consummatus est, ut cute capitis in modum crucis incisa ferro cerebrum singulis aperiretur. Deinde ligatis post terga manibus confessores Dei per singulas civitates Sclavorum tracti sunt [aut verbere aut alio modo vexati], usque dum deficerent. »<sup>882</sup> Les Slaves païens peuplant la région entre l'Elbe et l'Oder se coupèrent alors de la chrétienté. Ainsi, pour la période comprise entre 1009 et 1012, Adam mentionne qu'ils étaient apostats.<sup>883</sup>

L'apostasie, du point de vue chrétien, était nécessairement rattachée à la destruction des lieux de culte, au massacre du clergé, bref, à la profanation matérielle et humaine de tout symbole chrétien. Thietmar de Mersebourg rapporte aussi de telles destructions. Lors

<sup>878</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 29.

<sup>879</sup> Bernhard Friedmann, *op. cit.* p. 180-181.

<sup>880</sup> Adam de Brême, *op. cit.* I, 53-55.

<sup>881</sup> *Ibid.*, II, 42.

<sup>882</sup> *Ibid.*, II, 43.

<sup>883</sup> *Ibid.*, II, 44.

de la révolte contre le margrave Dietrich, les païens commencèrent leur outrage par la destruction de la cathédrale d'Havelberg avant d'attaquer l'évêché de Brandebourg. Le clergé qui n'avait pu fuir fut capturé par les païens. Le corps de l'ancien évêque, Dodila, fut exhumé et profané et les païens pillèrent son corps avant de le jeter. Le trésor de l'église fut dévalisé, le sang des chrétiens répandu dans le lieu de culte.<sup>884</sup> Ainsi, si la scène de massacre et de pillage semble être un *topos* identique à ce que l'on retrouve dans les autres sources, dans le cas présent, on ajoute aussi la profanation du corps d'un mort, soit la dépouille de l'ancien évêque. Il y eut donc addition d'une nouvelle dimension aux outrages commis par les païens, renforçant leur caractère profanateur et facilitant la légitimation de leur soumission par les armes et de leur conversion forcée. Par ailleurs, dans la suite de la description de cette révolte, les païens allèrent capturer ceux vivant dans la paroisse de Zeitz, puis le monastère de Saint-Laurent de Calbe fut dévasté. Enfin, ce fut Hambourg, autrefois siège de l'évêque, qui fut la proie des flammes.<sup>885</sup> Il s'agit donc encore une fois de la scène classique de destruction des églises et du massacre de la population auquel fut ajouté l'incendie d'un siège épiscopal. Cette description des faits, réels ou non, en vint à justifier les actions offensives menées contre les Slaves païens. Enfin, pour l'an 1009, Thietmar note que les Slaves païens pillèrent et incendièrent les églises à l'extérieur de Metz : « LI. Ecclesia namque quedam, que extra Metensem civitatem stabat, et congregacio ibi Deo serviens a Sclavis impiis devastatur. »<sup>886</sup> Pour conclure, Gallus Anonymus, par sa description d'une attaque poméranienne en Pologne, démontre l'importance que l'on accordait au sacrilège et aux attaques contre les églises :

II, 43: Nunc autem Pruzos cum brutis animalibus relinquamus et quandam relationem rationis capacibus, ymmo Dei miraculum referamus. Contigit forte Pomoranos de Pomorania prosilisse, eosque more solito predam capturos per Poloniam discursisse. Quibus dispersis et discurrentibus per diversa, cunctisque mala facientibus et perversa, quidam tamen eorum ad maiora scelera proruperunt, quod metropolitanum ipsum et sanctam ecclesiam invaserunt. Igitur Martinus archiepiscopus Gneznensis, senex fidelis, Spitimir in ecclesia sua

<sup>884</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* III, 17.

<sup>885</sup> *Ibid.* III, 18.

<sup>886</sup> *Ibid.* VI, 51.

confessionem cum sacerdote missam auditurus faciebat, suamque viam insellatis iam equis alias iturus disponebat. Sicque procul dubio simul omnes ibidem aut fuissent iugulati, aut pariter dominus sicut servus captivitatis vinculis mancipati, nisi quidam de ministris foris astantibus, armis eorum recognitis ad ecclesie ianuam properaret, iamque presentes adesse Pomoranos exclamaret. Tum vero presul, sacerdos, archidiaconus tremefacti de vita temporali iam desperare sunt coacti. Quid consilii caperent, vel quid agerent, vel quo fugerent. [...] Tandem archidiaconus per ostium exiens, per solarium coopertum ad equos ire volebat et sic evadere se putabat. Sed salutem deserens et salutem querens, a salute deviavit, quia Pomoranis illuc irruentibus obviavit. Quo capto, pagani putantes archiepiscopum esse gavisii sunt vehementer, quem positum in vehiculo non ligant, non verberant, sed custodiunt, venerantur. [...] Nam paganos in ecclesiam irrumpentes ita divina maiesta excecavit, quod nullus eorum vel sursum ascendere, vel post altsre respicere ad memoriam revocavit. Qui tamen archiepiscopi altaria viatica ecclesiesque reliquias abstulerunt, statimque cum eis et cum archidiacono quem ceperant, abierunt. [...] Quicumque enim paganorum reliquias, vel sacras vestes, vel vasa sanctuarii possidebat, vel caducus eum morbus vel insania terribilis agitabat; unde Dei magnificencia tremefacti, captivo archidiacono cuncta reddere sunt coacti.<sup>887</sup>

Dans cette situation, bien que les païens fussent punis pour leurs sacrilèges, il demeure que les plus vicieux d'entre-eux décidèrent, dans leur entreprise de pillage, d'attaquer un métropolitain, d'entrer dans son église et de s'en prendre à lui et à ses trésors. Le massacre aurait pu être encore plus important, si cela n'avait été du fait qu'un des ecclésiastiques vit d'avance les païens, prévenant ainsi les autres membres de la communauté afin qu'ils puissent prendre la fuite. De plus, leur bêtise fit en sorte qu'ils ne massacrèrent pas l'archidiacre qu'ils avaient capturé, le prenant pour l'archevêque. Néanmoins, ils pillèrent les richesses de l'Église et voulurent les emmener avec eux. À en croire la source, ils les rapportèrent toutes, inspirées en ce sens par la crainte de Dieu. La profanation du lieu de culte chrétien avait cependant déjà été faite.

<sup>887</sup> Gallus Anonymus, *op. cit.* II, 43.

Comme le résume Kaljundi, la barbarie et la cruauté des Slaves furent utilisées contre eux d'un point pour des raisons religieuses et politiques. Si leur révolte était d'abord tournée contre les autorités politiques de l'Empire, les chroniqueurs dénoncèrent aussi des attaques contre l'Église. Les premières mentions d'attaques païennes dans les sources sont souvent celles qui étaient tournées contre les propriétés ecclésiastiques et leurs représentants.<sup>888</sup> Une telle tendance s'explique par le fait que les églises étaient parmi les symboles les plus visibles du pouvoir étranger, et qu'elles étaient, tout comme les membres du clergé, intimement liées à la domination germanique. Par conséquent, la profanation des lieux de culte revêtait une importance capitale dans la description des païens, puisque les auteurs chrétiens voulaient insister sur leur caractère profanateur. De plus, les Slaves païens étaient aussi des impies par la pratique constante de rites païens bien qu'ils dussent être convertis aux rites chrétiens. Ainsi, puisqu'ils étaient apostats ou semi-chrétiens, il devenait légitime de les combattre, de les conquérir et de veiller à leur conversion.

#### 4.5. Autres caractéristiques

Certaines caractéristiques associées aux Slaves sont présentes dans les sources, mais moins fréquentes. Il y a d'abord des jugements quant aux mœurs sociales des Slaves païens. Pour Gallus Anonymus, il était mal vu de taper des mains lors d'un banquet. Signifier son bonheur de cette façon était associé au paganisme.<sup>889</sup> Cosmas de Prague pour sa part souligne qu'à l'époque païenne, la distinction entre les hommes et les femmes chez les Slaves n'était pas aisée. En effet, les femmes combattaient comme au temps des Amazones, établissant leurs propres chefs et choisissant les hommes qu'elles désiraient prendre. De plus, chez les Plauci ou Pechénègues, il n'y avait aucune distinction vestimentaire entre les hommes et les femmes.<sup>890</sup> Thietmar de Mersebourg pour sa part considérait les Slaves païens comme ivrognes. En effet, afin que le comte Siegrid puisse échapper à ses ravisseurs païens, il invita ses geôliers à boire jusqu'à ce qu'ils soient ivres :

XXV. Isdem in angustia vehementi positus, cum  
Nathaldo et Edicone, quomodo evaderet, plurimum  
semper versans, precepit hos veloci navicula,  
quantum hiis, qui eum detinebant, satis valuisset

<sup>888</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 112-113.

<sup>889</sup> Gallus Anonymus, *op. cit.* I, 4.

<sup>890</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 8-9.

ministrare, de vino et de ceteris atpertinentibus sibi deferre. Iussis tum sine mora completis, cane avari saturantur; factoque mane pater ad missam paratur, et comes cunctis absque custodibus hesterno vino gravatis ad proram lavaturus accedens, puppi parate insuluit. [...] Hunc hostes pone securi urbem, que littori vicina stabat, Seithu nomine incurrunt, eum curiose in abditissimis querentes locis; et non invenientes feminis insaure vi rapiunt tristesque recedunt. Tali furore omnes succensi crastino clerium et nepotem meum cum ceteris obsidibus universis naribus ac auribus et manibus obtruncant, foris eos in portum proicientes.<sup>891</sup>

Il y a donc une condamnation des habitudes païennes, puisque les gardiens du comte, en raison de leurs mœurs, se laissèrent aller à l'ivresse, permettant à leur prisonnier de s'échapper. De plus, ces mœurs allaient à l'encontre des préceptes de l'Église et ne pouvaient qu'être des signes de décadence de la société païenne. Il était du devoir des missionnaires de veiller à leur disparition. Pour Cosmas de Prague, le corps et le plaisir occupaient une place trop importante chez les païens : « IX. Horum igitur principum de vita eque et morte siletur, tum quia ventri et somno dediti, inculti et indocti assimilati sunt peccori, quibus profecto contra naturam corpus voluptati, anima fuit oneri ; tum quia non erat illo in tempore, qui stilo acta eorum commendaret memorie. Sed sileamus, de quibus siletur, et redeamus, unde paulo deviavimus. »<sup>892</sup> Il y eut donc de multiples condamnations des païens, associées à certains péchés : gourmandise, paresse, luxure. Liés au paganisme, ils pouvaient encourager des interventions chrétiennes pour assurer leur correction.

Dans le même ordre d'idées, la polygamie fut aussi ciblée par les missionnaires. Pour Gallus Anonymus, Mieszko de Pologne, bien que chrétien, conservait ses mœurs païennes en ce qui avait trait à ses pratiques conjugales : « V. Adhuc tamen in tanto gentilitatis errore involvebatur, quod sua consuetudine VII uxoribus abutebatur. »<sup>893</sup> Cette situation ne se modifia que lorsqu'il tomba amoureux d'une chrétienne qui exigea qu'il renonçât à ses coutumes païennes ainsi qu'aux autres femmes pour l'épouser. Cependant, selon Barford, les sociétés païennes n'étaient sans doute que peu polygames. Il considère

<sup>891</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* IV, 25.

<sup>892</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 9.

<sup>893</sup> Gallus Anonymus, *op. cit.* I, 5.

que l'on concluait des mariages par l'échange de biens contre des épouses, mais que seules les élites sociales étaient polygames. Les sources tendent cependant à mettre en valeur la présence de la polygamie pour créer un contraste entre société païenne et chrétienne.<sup>894</sup>

Enfin, plusieurs auteurs considéraient le passé païen comme un monde idéal, une société simpliste avant que la corruption des démons n'arrive. Gallus Anonymus par exemple note la simplicité de la vie païenne, alors que le prince allait manger avec le paysan puisqu'il n'était pas envahi par la fierté.<sup>895</sup> Pour Adam de Brême, les Sembis valorisaient l'hospitalité, apportant soins et aides aux nécessiteux.<sup>896</sup> Cependant, cette société idéale ne pouvait perdurer. Cosmas de Prague décrit sa détérioration rapide. Au départ, les gens avaient des mœurs honorables, étaient loyaux et empathiques les uns envers les autres. Ils dépensaient peu, accordaient peu de valeur à l'or ou l'argent, consommaient peu d'alcool, etc. Cependant, l'idée de propriété privée s'installa graduellement, tout comme celle de prospérité, et pour cette raison, les crimes se développèrent, les hommes se dressèrent les uns contre les autres et la société païenne condamnée par les auteurs chrétiens émergea.<sup>897</sup>

C'est alors qu'apparurent les démons du paganisme : « IV. Interea predictas advocat sorores, quas non in pares agitabant furores, quarum magica arte et propria ludificabat populum per omnia ; ipsa enim Lubossa fuit, sicut prediximus phitonissa, ut Chumea Sibilla, altera venefica, ut Colchis Medea, terciā malefica, ut Aeaseae Circes. »<sup>898</sup> Gallus Anonymus partage le même point de vue, ajoutant que les sociétés païennes se perdirent dans l'erreur et l'idolâtrie.<sup>899</sup> Pour lui, le paganisme représentait une prison de laquelle les missionnaires tentaient de tirer les païens : « XXV. Contigit namque Pomoranos ex subito Poloniam invasisse, regemque Bolezlauum ab illis remotum partibus hoc audisse. Qui cupiens animo ferventi de manu gentilium patriam liberare, collecto nondum exercitu decrevit antecedens inconsulte nimium properare. »<sup>900</sup> Pour sa part, Thietmar de Mersebourg qualifia cette perversion païenne de poison, vomi au moment de la conversion : « LVI. Laboravit enim pro conversione coniugis sui ac exaudita est a

<sup>894</sup> Paul M. Barford, *op. cit.* p. 119.

<sup>895</sup> Gallus Anonymus, *op. cit.* I, 1.

<sup>896</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 63.

<sup>897</sup> Cosmas de Prague, *op. cit.* I, 3.

<sup>898</sup> *Ibid.* I, 4.

<sup>899</sup> Gallus Anonymus, *op. cit.* I, 2.

<sup>900</sup> *Ibid.* I, 25.

benignitate Conditoris sui, cuius infinita bonitate persecutor suimet studiosus resipuit, dum crebro dilecte uxoris hortatu innate infidelitatis toxicum evomuit et in sacro baptisate nevam originale detersit.»<sup>901</sup> Ainsi, les cultes païens furent considérés comme les éléments qui vinrent corrompre une société qui vivait autrefois sans lois, dans l'harmonie et pour laquelle les crimes étaient inconnus. Comme un poison, les cultes démoniaques s'insinuèrent dans la société païenne selon les auteurs chrétiens.

## 5. Conclusion

### 5.1. Retour sur les Slaves

Les X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles virent le Slave passer successivement du paganisme au christianisme, puis de nouveau au paganisme lors d'apostasies majeures, telles celles de 983 et de 1066. De fait, les Slaves oscillèrent entre christianisme et paganisme et leur allégeance politique fluctua de la même façon. Parfois soumis aux Germaniques lorsqu'ils étaient chrétiens, ils reprenaient leur liberté lors des apostasies et étaient considérés comme rebelles. Par conséquent, les auteurs chrétiens qui rapportèrent leur histoire dressèrent un portrait sombre de ces païens.

Dans un premier temps, les auteurs médiévaux rapportèrent les différentes manifestations des cultes païens. Éloignés d'une propension à l'universalisme, les Slaves païens possédaient un culte opposé en plusieurs aspects à celui des chrétiens. Cette absence de pensée universaliste faisait du paganisme un culte plus inclusif, car les autres dieux pouvaient être acceptés sans problème, menant à la condamnation chrétienne. De plus, les cultes slaves étaient considérés comme matérialistes, puisque les dieux devaient leur donner des avantages physiques, à savoir de bonnes récoltes, des victoires à la guerre, ainsi que la prospérité. Ces divinités étaient aussi liées aux dieux romains et matérialisées par des idoles. Ces représentations, contrevenant au second commandement divin, devaient être détruites lors de la conversion du territoire. En fait, leur annihilation devint d'autant plus importante que les païens faisaient leurs sacrifices, humains ou animaux, pour elles. Ces rites sacrificiels eurent dans un premier temps lieu dans des sites naturels, puis dans des bâtiments faits de main d'homme. Ces lieux et cultes étaient dirigés par des sorciers, des devins et des oracles, la présence de prêtres païens n'étant que rarement attestée par les

---

<sup>901</sup> Thietmar de Mersebourg, *op. cit.* IV, 56.

sources. Tous les comportements précédemment décrits étaient condamnés par les chrétiens, puisque les Slaves vénéraient les créations divines plutôt que le Créateur. Les auteurs chrétiens lièrent donc les cultes païens à des pratiques démoniaques. Toute pratique liée au paganisme était systématiquement condamnée.

De plus, tout comme les Saxons, les Slaves furent qualifiés de cruels, violents, sauvages et barbares. Cependant, à la différence de leurs homologues saxons, ce n'est pas seulement par leurs actions que les Slaves païens furent cruels. Selon les sources, il s'agissait d'un trait inné des païens, inspiré par les cultes qu'ils rendaient aux démons. Le caractère cruel et sauvage des Slaves était lié non pas à leur appartenance ethnique, mais bien à leur appartenance religieuse au paganisme. Si cette violence était parfois tournée vers l'intérieur des territoires païens, où l'on exigeait des femmes qu'elles meurent avec leur époux et où les prostituées étaient mutilées, elle était surtout manifeste à l'égard des ennemis des païens, à savoir les chrétiens. Il y eut donc de nombreuses descriptions de martyres, de massacres de population, de dévastation des terres chrétiennes, de sacrifices, de destruction de forteresses et d'églises, etc. Cela fit des païens des barbares. Il s'agissait là d'une justification pour toutes les violences et conversions par la force faites contre les païens. De plus, la description de leur cruauté permettait de prouver le caractère inné de la violence païenne.

Aussi, les auteurs chrétiens firent de l'hypocrisie et de la fourberie des traits païens. L'infidélité était ancrée dans la société païenne, les Slaves commettant de nombreuses apostasies et se soulevant fréquemment contre les Germaniques. Il y a dans les sources de nombreuses descriptions des soulèvements et de leurs conséquences, à savoir les destructions et les morts. Cependant, l'intérêt de voir les Slaves comme des rebelles ou des apostats résidait dans le fait qu'ils devenaient des cibles dans le processus de la guerre juste. En effet, les Germaniques chrétiens, en attaquant les territoires slaves païens révoltés, ne faisaient que reprendre les terres qui avaient autrefois été les leurs. La fourberie païenne se manifestait aussi dans les tactiques de combats développées. En effet, les Slaves païens dressaient des embuscades contre les chrétiens ou les attaquaient lorsqu'ils étaient en position de force. Par l'apostasie, les Slaves firent aussi de nombreuses révoltes religieuses.

Ces révoltes menèrent à considérer le Slave comme un impie et un profanateur. En effet, même lorsqu'il était nominalelement chrétien, il pratiquait des rites démoniaques et



païens. Dans un premier temps, les auteurs manifestèrent leur crainte face à la continuation de ces pratiques, peur qui se concrétisa comme les sources le décrivent pour différents groupements païens. Cette impiété allait éventuellement mener à la profanation. Lorsque les Slaves entrèrent en révolte, les reliques sacrées furent détruites, les églises et évêchés anéantis, le clergé massacré. Il n'y avait plus aucun respect à l'égard des institutions chrétiennes, faisant en sorte que les autorités de la chrétienté pouvaient combattre sans contrainte contre le paganisme.

Enfin, les païens se firent reprocher leurs mœurs sociales, liées aux péchés. Le monde idéal dans lequel les païens auraient un jour vécu fut projeté dans un passé mythique auquel les Slaves ne pouvaient être rattachés.

## **5.2. Consensus et contradictions des sources**

Les sources liées aux Slaves païens font consensus. Qu'elles soient issues de la chrétienté germanique ou alors des peuples slaves convertis depuis peu, les auteurs furent liés par un mode de pensée similaire, à savoir que le Slave était un rebelle et un apostat dangereux qui devait être converti et combattu. Le culte païen, déjà diabolisé chez les Saxons par les Carolingiens, le fut également chez les Slaves. L'idée selon laquelle les démons guidaient les païens slaves fit en sorte que chacune de leurs actions, des entreprises faites contre les chrétiens prouvaient que les païens étaient obnubilés et aveuglés par ces démons et leurs conseils. Toutes les pratiques culturelles, politiques et militaires des païens étaient condamnées. Par la même occasion, les auteurs des différentes sources soutinrent les actions faites par les souverains chrétiens, qu'elles soient politiques, militaires ou missionnaires. C'est en fait l'entêtement, les apostasies fréquentes et les révoltes des Slaves qui menèrent aux massacres de population et aux contre-attaques chrétiennes. Ces conflits gagnèrent en importance au XII<sup>e</sup> siècle, menant à la croisade.

Ainsi, Thietmar de Mersebourg donne de nombreuses descriptions de ces païens, de leurs rites et de leur attitude à l'égard des chrétiens. Jugeant les Slaves païens autant pour leur appartenance « ethnique » que religieuse, il est un des auteurs les plus virulents de l'époque à l'égard des voisins des Ottoniens. Il est cependant aussi l'un de ceux qui, possiblement en raison de cette haine envers l'Autre, décrit avec le plus de détails les rituels qui, selon lui, avaient cours chez les païens avant et après la révolte de 983. L'aspect de

l'altérité est en effet bien présent chez lui, et on peut percevoir dans ses descriptions que la frontière entre paganisme et christianisme était imperméable, et que seule la conversion des populations païennes pouvait éventuellement permettre leur intégration à la civilisation, et encore. Même une fois chrétienne, ces populations qu'il décrit avec un mépris évident demeuraient slaves d'origine, faisant d'eux des êtres inférieurs en tout temps. Sensationnaliste dans ses descriptions, il demeure ainsi l'une des meilleures sources que nous ayons pour l'époque. Intéressé par la conversion des populations, il reste qu'il était dans une position ambiguë au moment de la rédaction de son écrit. Il écrivait pour glorifier son évêché ainsi qu'Henri II du Saint-Empire qui s'était allié aux Liutices païens dans sa guerre contre les Polonais. Ainsi, il est possible qu'il ait parfois adapté son discours afin de ne pas déplaire à son souverain et qu'il ait passé sous silence certaines actions des païens.

Adam de Brême, pour sa part, présente bien un point de vue ecclésiastique ; la meilleure raison pour décrire les païens demeure le contexte de leur évangélisation par les missionnaires. Tout comme Thietmar, son but était avant tout de glorifier les chrétiens qui s'opposaient aux païens et surtout, dans le cas présent, l'archevêché de Hambourg-Brême. Par conséquent, on sent bien dans sa chronique que ce sont les missionnaires qui jouèrent le rôle le plus important dans la conversion de l'Autre, et son siège archiépiscopal plus que tout autre joua un rôle primordial dans la conversion des Slaves païens de l'Ouest de son point de vue. Cependant, comme les missions de son archevêché n'ont pu se faire sans l'appui d'une force militaire, Adam de Brême légittima dans son écrit toutes les actions faites contre les païens, que ces actions fussent militaires ou missionnaires. Dans son écrit, si des descriptions des rites païens sont présentes, on remarque aussi une insistance sur la cruauté des païens, sur les torts qu'ils firent à l'Église dans leur territoire ainsi que sur les difficultés des missions dirigées vers les Slaves.

Cosmas de Prague pour sa part offre l'avantage d'être un des premiers auteurs à traiter de la Bohême médiévale. Son œuvre présente donc un mélange entre une représentation d'un paganisme disparu depuis longtemps, soit celui des Bohémiens, et une idolâtrie plus récente, à savoir celle des peuples contre qui les Bohémiens luttaient à son époque. Dans les deux cas, il s'agit d'une représentation altérée du paganisme, puisque l'auteur se fia soit à des légendes transmises par la tradition orale, à des témoignages

provenant de personnes dignes de confiance ou encore, de témoins directs des événements. Bien que sa vision du paganisme doive être remise en doute, il demeure que cet auteur, provenant d'une nation chrétienne depuis peu et elle-même slave, livre un portrait unique du paganisme. De plus, se fiant sur des légendes pour raconter le passé mythique de sa nation, il peut être assumé que Cosmas de Prague retransmit par son écrit des traditions, des stéréotypes associés au paganisme et à ses adeptes.

Il en va de même pour Gallus Anonymus. Chez lui cependant, le clivage entre paganisme ancien — celui des Polonais — et paganisme récent — celui des Poméraniens — est encore plus important que chez son homologue bohémien. Encore plus que chez Cosmas, on remarque en effet chez Gallus Anonymus cette volonté d'expliquer que les Polonais jouaient désormais un rôle important dans la chrétienté, soit celui de combattre les païens. Ainsi, les païens furent dépeints par cet auteur comme étant à l'opposé des chrétiens sur tous les points. Là où les chrétiens présentaient certaines vertus, les païens présentaient nécessairement des vices. Le récit détaillé des combats entre Polonais et Poméraniens joue un rôle de premier plan, permettant ainsi de faire ressortir de manière nette les caractéristiques que l'on voulait associer à l'Autre, et que le modèle de l'*Interpretatio Romana* permet réellement de voir ressortir un ensemble de stéréotypes que l'auteur voulut lier aux païens combattus par son peuple.

### 5.3. Du Slave aux Wendes

Après 1066, les Slaves païens demeurèrent majoritairement indépendants des pouvoirs chrétiens. S'ils maintinrent la paix avec la chrétienté, une organisation païenne se mit en place, tant au niveau politique que religieux. C'est du moins ce que laissent croire les sources ottoniennes et des croisades contre les Wendes qui se déroulèrent entre 1147 et 1185. Ainsi, particulièrement dans ce transfert de la mission et de la guerre à la croisade, les propos de Kaljundi deviennent justifiés :

The main characteristics applied the Other function here to legitimize mission and warfare, and the dynamics of the representations of the Others are determined by the course of their conversion and conquest. All the main features are based on the Christian values, virtues, and vices, and as such they are largely based on the binary oppositions. Hence

they present one having the characteristic and the Other its opposite, and provide the opportunity to describe and to create the identity of both the describe and the describer at the same time. The norm being set by the one side only, the characteristics applied to the Others tend firstly to indicate the lack of virtues and features, and as such not tell anything about the object in itself.<sup>902</sup>

En effet, ce sont les actions des païens et leur caractérisation par les auteurs chrétiens qui justifiaient les croisades hors de la Terre sainte au XII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>902</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 209.

## Chapitre troisième : les croisades contre les Wendes (1147-1185)

### 1. Introduction

La date de 1066 marqu un tournant crucial dans les relations entre les chrétiens et les Slaves païens. Apostats, ils retournèrent à leurs anciennes mœurs païennes et se coupèrent de la chrétienté. Bien que l'historiographie insiste pour faire valoir qu'une période de paix relative débuta à ce moment, s'étendant jusqu'au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, de nombreuses tensions demeurèrent. Finalement, elles débouchèrent sur un appel à la croisade. Cependant, il ne fut pas seulement tourné vers la Terre sainte, comme cela avait été le cas en 1095. En effet, en 1147, Bernard de Clairvaux (1090/91-1153), lors de la Diète de Francfort, appela les nobles germaniques à combattre les ennemis de la chrétienté sur tous les fronts. À ce moment, les Wendes, ou Slaves de l'ouest, devinrent une cible des croisés et de la noblesse de l'est du Saint Empire romain germanique, et ce, pour la période s'étendant de 1147 à 1185.

#### 1.1. Rappel des balises chronologiques

Après la conquête de la Saxe, les Slaves étaient l'un des peuples les plus menaçants pour la chrétienté. Ils se trouvaient en bordure de plusieurs territoires chrétiens, et particulièrement germaniques, donnant l'impression qu'ils les encerclaient. Ils représentaient un danger constant, pouvant frapper les chrétiens de toute part.<sup>903</sup> Dès le X<sup>e</sup> siècle, des entreprises d'évangélisations furent donc menées dans ces territoires.<sup>904</sup> Au siècle suivant, la zone comprise entre l'Elbe et l'Oder, alors peuplée de Slaves païens, fut considérée comme un champ missionnaire germanique en expansion constante. Cependant, la noblesse et l'Église impériales n'avaient plus le plein contrôle de la région puisque des compétiteurs commencèrent à se manifester. Dès la conversion de la Bohême-Moravie et de la Pologne au courant du X<sup>e</sup> siècle, les néophytes entreprirent la conversion des païens qui leur étaient frontaliers. L'Église impériale concentra donc ses efforts sur les Slaves de l'Ouest, soit sur les populations comprises entre l'Elbe, le golfe de Finlande et la côte

<sup>903</sup> A. P. Vlasto, *The entry of the Slavs into Christendom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 1.

<sup>904</sup> Jean Taylor Pegatha, *Saint Bernard of Clairvaux and the West Slavic Crusade: the Formation of Missionary and Crusader Ideals of the German-Slavic Border*, Thèse de doctorat, University of California, 1999, p. 3.

baltique. Leurs cibles étaient des sociétés païennes et tribales, pour lesquelles nous ne possédons aucune source écrite locale.<sup>905</sup>

Au XII<sup>e</sup> siècle, la pression chrétienne sur ces groupes, désormais rassemblés sous la dénomination de Wendes, gagna en importance. Il y eut un renouveau ecclésiastique qui produisit à la fois la recherche d'une vie spirituelle plus intense, mais aussi de conversion des populations païennes chez le clergé germanique. Au début de ce siècle, d'importantes activités missionnaires eurent lieu, telles celles d'Otton de Bamberg (v.1060-1139) en Poméranie. Dans le même ordre d'idées, Vicelin (mort en 1154), alors chanoine de Brême, ressuscita l'engouement pour la mission vers les Slaves de l'Elbe, en Wagrie. Il créa alors une importante fondation augustinienne à Neumünster. Cependant, sa mission connut de nombreux échecs, entre autres en raison des liens importants entre elle et les entreprises politiques de certains nobles chrétiens. C'est ainsi qu'on en vint, en 1147, à unir la destinée de ces missions à une croisade contre les Wendes, soit une entreprise croisée qui ne connut d'abord que peu de succès de l'aveu même des chroniqueurs.<sup>906</sup>

Cette conjonction des intérêts missionnaires et croisés marqua un tournant important dans les entreprises d'évangélisation orientées vers l'est de l'Europe. Si les missions et les conquêtes furent souvent intimement liées, la conversion forcée fut pour la première fois officiellement autorisée par l'Église dans ce théâtre secondaire. Ainsi, pour l'étude du portrait du païen, la date de 1147 est charnière, puisqu'elle ouvrit toutes les entreprises croisées et missionnaires des siècles suivants, à savoir celle de Livonie, d'Estonie, de Prusse et de Lituanie. Par l'apport de Bernard de Clairvaux, la mission dirigée vers les païens changea d'orientation ; on associe au sein de l'historiographie la croisade contre les Wendes à l'expression «la conversion ou la mort». Cette citation serait possiblement issue de la volonté de l'abbé de Clairvaux de veiller à la destruction des cultes païens dans la région ciblée par la croisade. Pour les nobles germaniques, les motifs religieux devenaient de réels outils pour légitimer leurs entreprises politiques et de conquêtes sur les territoires slaves encore païens.<sup>907</sup> Si dans les chapitres précédents, il fut supposé que les caractéristiques associées aux païens servirent à justifier les actions faites

---

<sup>905</sup> *Ibid.* p. 15.

<sup>906</sup> Alfred Haverkamp, *Medieval Germany 1056-1273*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 195.

<sup>907</sup> *Idem.*

contre eux dans la conquête ou la conversion, lors de la croisade contre les Wendes, la question de la légitimité fut éludée dès la prédication de l'entreprise. Il était clair que les païens devaient être convertis par tous les moyens dont disposaient les autorités séculières et ecclésiastiques. Cette nouvelle vision aurait pu affecter les sources, puisqu'il ne devenait plus nécessaire de décrire les crimes commis par les païens, car toute entreprise dirigée contre le paganisme devenait légitime. Pourtant, ce ne fut pas le cas. Les écrits latins continuèrent d'insister sur ce caractère sauvage et violent païen.

Cette croisade, qui ne dura dans la réalité que quelques mois,<sup>908</sup> ouvrit néanmoins une période de conflits beaucoup plus longue, permettant ainsi une étude plus approfondie du Wende païen. Si, dans un premier temps, les missionnaires firent des baptêmes sans conversion profonde, ces cérémonies s'avérèrent peu efficaces ; de nombreuses révoltes et apostasies eurent lieu dans les territoires wendes.<sup>909</sup> Dès 1149, les missions ainsi que la croisade furent considérées comme un échec. Néanmoins, Henri le Lion (1129/31-1195) parvint à soumettre temporairement les Abodrites entre 1158 et 1160, avant qu'une nouvelle révolte n'éclate en 1163-1164.<sup>910</sup> Ces rébellions et soumissions temporaires cessèrent définitivement en 1185, marquant la fin de la période étudiée. C'est à cette date que l'alliance entre les Danois et les Saxons réussit à briser la résistance païenne, au moment où les Poméraniens, derniers résistants, furent soumis en 1185 par Knut VI (1164-1202). On considéra alors que tous les Slaves ou Wendes entre l'Elbe et l'Oder étaient soumis et chrétiens, permettant l'établissement d'un réseau d'évêchés germaniques et danois.<sup>911</sup>

## 1.2. L'importance de la croisade contre les Wendes

La croisade contre les Wendes changea le déroulement des missions et des entreprises de conquête de la chrétienté vers les territoires païens de l'Europe. Ainsi, après les Wendes, la Livonie et l'Estonie furent d'abord ciblées pour la période s'étendant de

---

<sup>908</sup> Si certains parlent de trois mois, Linda Kaljundi pour sa part mentionne que cette dernière dura de 1147 à 1149. Pour plus de détails, voir Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 32.

<sup>909</sup> A. P. Vlasto, *op. cit.* p. 153.

<sup>910</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 32.

<sup>911</sup> *Ibid.* p. 33.

1187 à 1227.<sup>912</sup> Puis, ce fut le tour de la Prusse entre 1223 et 1283.<sup>913</sup> Enfin, la Lituanie dut faire face à l'effort concerté des missionnaires et des croisés entre 1283 et sa conversion volontaire en 1386, marquant la fin officielle du paganisme en Europe.<sup>914</sup> L'entreprise croisée contre les Wendes revêt une importance capitale dans l'évolution de la représentation du paganisme et de ses adeptes. Comme le souligne Kaljundi, l'existence de l'Autre, ici le païen, était une condition *sine qua non* pour que puisse avoir lieu une mission ou une croisade.<sup>915</sup> Les sources qui s'attardèrent au phénomène croisé dans les territoires wendes présentèrent des portraits de l'altérité, ces images s'avérant au final nécessaires pour expliquer non seulement la légitimité des missions et croisades, mais aussi leur déroulement.<sup>916</sup>

Cependant, traiter de ce portrait comporte certaines difficultés pour l'historien. En effet, les Wendes étant en fait des Slaves. Dans les sources étudiées, l'image de ces deux peuples fut souvent enchevêtrée et les caractéristiques de l'un furent souvent attribuées également à l'autre. Dans l'analyse de ces écrits, il est nécessaire de recourir à des exemples qui, au niveau temporel, se situent en dehors du contexte des croisades contre les Wendes, se plaçant plutôt dans la grande conjoncture des conflits entre les Slaves et les Germaniques. Il reste que les auteurs étudiés vécurent à l'époque de ces croisades. Les termes de Slaves et de Wendes sont donc parfois interchangeables dans les sources, faisant en sorte que les portraits des païens wendes sont de temps à autre difficilement décelables, peu nombreux et peu explicites. Nous devons ainsi utiliser les informations disponibles pour étudier cette époque charnière. Comme le souligne Kahl, la question wende demeure compliquée, tout comme l'histoire de leur religion, dont l'origine suscite encore des questionnements chez plusieurs historiens. Enfin, il faut garder à l'esprit que le terme de Wende pour désigner les cibles de ces croisades est avant tout un caprice historiographique, les termes Slaves et Wendes étant interchangeables dans les sources puisque synonymes.<sup>917</sup>

---

<sup>912</sup> Pour plus de détails, voir Henricus Lettus, *The Chronicle of Henry of Livonia. Translated with a new Introduction and notes by James A. Brundage*, New York, Columbia University Press, 2003, 261 p.

<sup>913</sup> Voir prochain chapitre.

<sup>914</sup> Pour plus de détails, voir S. C. Rowell, *Lithuania Ascending. A Pagan Empire within East-Central Europe, 1295-1345*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 377 p.

<sup>915</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 33.

<sup>916</sup> *Ibid.* p. 208.

<sup>917</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Heidnisches Wendentum und christliche Stammesfürsten », *loc. cit.* p. 186. Il souligne entre autres que l'origine de leur religion, d'un historien à l'autre, remonte à différents auteurs et



### 1.3. Plan du chapitre

#### 1.3.1. Présentation des sources

Pour débiter cette analyse du Wende, il est nécessaire de présenter les sources qui sont étudiées. Dans le cas du portrait des Slaves de l'Ouest, deux sources principales sont étudiées. La première provient du monde germanique. La seconde, pour sa part, fut rédigée par un auteur danois.

Le premier écrit est la *Chronica Slavorum*, écrite par Helmold de Bosau, vraisemblablement dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle.<sup>918</sup> Elle s'attarde partiellement aux croisades faites contre les Wendes. L'intérêt de cet écrit provient d'abord de son auteur, un ecclésiastique qui fut présent en territoire missionnaire et pouvait être à proximité des populations décrites dans sa chronique. Contemporain de certains événements rapportés dans son écrit, il demeura convaincu que la conversion des Slaves et des Wendes, fût-ce par l'épée, était nécessaire pour le salut de la chrétienté. De fait, les représentations qu'il offre de ces populations furent teintées par le déroulement de la seconde croisade, son échec ainsi que par les différents conflits entre les chrétiens et les populations slaves de l'ouest dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle.

La seconde source retenue sont les *Gesta Danorum*, écrite par Saxo Grammaticus entre la fin du XII<sup>e</sup> et le début du XIII<sup>e</sup> siècle.<sup>919</sup> La conversion des Wendes, tant pendant la croisade de 1147 à 1149 qu'après celle-ci, fut le résultat d'un effort conjoint entre les Saxons et les Danois. Il est donc naturel et primordial de considérer des sources provenant des deux territoires. Si les neuf premiers livres de la source présentent peu d'intérêt dans le cadre de cette étude, puisqu'ils portent plutôt sur le passé mythique du Danemark, les livres X à XVI cependant présentent l'époque suivant la christianisation du territoire, se concentrant particulièrement sur les règnes de Valdemar I (1131-1182) et de Knut VI (1163-1201) du Danemark. Ils traitent aussi des entreprises missionnaires et croisées qui furent menées contre les Wendes. L'auteur de ces *gesta*, voulant glorifier les monarques de son royaume, livre à plusieurs reprises des portraits des païens rivaux des nobles danois, d'où l'intérêt et l'importance de la source.

---

différentes époques : Tacite, Paul Diacre, Widukind de Corvey, l'histoire de Beowulf, les Sagas islandaises, etc.

<sup>918</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.*

<sup>919</sup> Saxo Grammaticus, *op. cit.*

### 1.3.2. Mise en contexte

Afin de bien comprendre l'importance des caractéristiques associées aux païens wendes et slaves, il est nécessaire de présenter le contexte qui influença la rédaction des sources, soit parce qu'elles furent écrites au moment d'événements clés ou parce que le récit de ces faits joua un rôle majeur dans les objectifs poursuivis par les auteurs.

Dans un premier temps, il faut revenir sur les relations entre les Slaves et les territoires chrétiens, particulièrement ceux du Saint Empire, afin de constater, à la suite de la révolte de 1066, comment elles continuèrent à se détériorer. La période comprise entre cette rébellion et l'appel à la croisade de 1147 eut une incidence directe sur l'évolution de la pensée religieuse, missionnaire et croisée, menant à l'idée de la conversion forcée, jointe à la croisade.

Dans un second temps, il nous faut analyser le rôle joué par Bernard de Clairvaux dans l'appel à cette croisade. Si elle devait d'abord être dirigée vers la Terre sainte, d'autres horizons furent ouverts, au moment où les théâtres d'opérations se multiplièrent et que les croisés germaniques et danois reçurent l'autorisation de changer leurs vœux pour aller combattre les païens. Bernard de Clairvaux, principal prédicateur de cette croisade, se trouvait à la Diète de Francfort, modifia le visage de l'entreprise et força par conséquent à nouveau le contact entre les païens et les missionnaires.

Enfin, le déroulement de la croisade contre les Wendes est présenté. Alors qu'elle était menée vers les États latins et pour la libération d'Édesse, il faut tenter de comprendre comment la croisade put se diriger vers le nord-est de l'Europe qui ne présentait aucun lieu saint devant être libéré. Un survol du déroulement s'avère aussi nécessaire afin de comprendre l'évolution, au cours de la période comprise entre 1147 et 1185, du portrait du païen wende dans les sources. La croisade fut ponctuée de conversions forcées, de révoltes et d'apostasies, les Wendes étant parfois considérés comme des païens, des néophytes, des chrétiens ou des apostats. Ces changements de dénomination et d'allégeance influencèrent Helmold de Bosau et Saxo Grammaticus.

### 1.3.3. Étude de cas

Les différentes caractéristiques des Wendes présentes dans les sources sont finalement analysées. Pour une meilleure compréhension de leur impact, il est nécessaire de se référer au contexte d'écriture des sources ainsi qu'à celui global de l'époque. À nouveau, cette étude des Wendes est articulée selon cinq angles. Dans un premier temps, les rites et symboles du paganisme sont exposés. Les traditions slaves et wendes semblent s'entremêler et il y existe de nombreux recoupements textuels entre les deux auteurs étudiés, mais aussi entre eux et Adam de Brême. Il est à nouveau possible de voir l'importance de la condamnation du paganisme chez les chrétiens, les rites païens étant de nouveau associés au diable. Puis, c'est la cruauté, la sauvagerie, la violence, la barbarie et la piraterie des Wendes qui sont soulignées. En effet, à la barbarie associée aux Slaves s'ajoute chez le Wende une importante dimension de piraterie, augmentant la menace qu'il représente. Puis, le caractère fourbe et traître des païens est mis en lumière, puisque cette caractéristique demeure intrinsèquement liée aux païens. Ensuite, il est question de l'expression de l'impiété et la profanation chez les Wendes, toujours avides de faire du mal à la chrétienté et à l'Église, que cela soit par la continuation des rites païens, le meurtre des représentants ecclésiastiques ou la destruction de leurs propriétés. Enfin, nous concluons cette analyse par un aperçu de caractéristiques mineures associées aux Wendes, mais moins présentes dans les sources analysées en raison du peu d'impact qu'elles semblent avoir eu sur le portrait du Wende.

## 2. Corpus de sources

Les auteurs décrivant les Wendes s'associent grandement aux autorités du passé, qu'elles fussent romaines ou chrétiennes, afin de se lier à une histoire qui soit universelle ainsi que religieuse.<sup>920</sup> Les recoupements ou répétitions entre les textes sont importants, plus que ce ne fut le cas dans les sources analysées auparavant. Alors que les auteurs de l'époque ottonienne devaient décrire des événements, des institutions, des territoires, des gens et des religions qui n'avaient jamais été mis par écrit,<sup>921</sup> les auteurs contemporains aux croisades contre les Wendes purent s'appuyer sur eux, reprendre certaines de leurs

---

<sup>920</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 40.

<sup>921</sup> *Idem.*

idées, de leurs *topoi*, et ce, dans le but de les appliquer aux nouveaux ennemis païens de la chrétienté. Plusieurs appels à l'autorité d'Adam de Brême, précurseur dans l'histoire et l'ethnologie des peuples slaves, furent faits par Helmold de Bosau et Saxo Grammaticus.

Les Wendes étaient considérés comme différents par les Germaniques non pas en raison de leur langue ou de leur origine ethnique, mais surtout en raison de leur religion païenne.<sup>922</sup> Tout ce qui émanait d'eux était étrange et devait entrer dans une conception chrétienne. Dans cette optique, les auteurs des différentes sources ne rapportèrent pas toujours des faits dans leurs écrits, mais plutôt le résultat de leurs représentations et interprétations du monde. Il est donc possible de comprendre l'image des territoires païens qu'ils élaborèrent si nous acceptons qu'il s'agit d'une vue subjective de l'univers païen en fonction de ce que les auteurs en comprenaient et voulaient en montrer à leurs lecteurs.<sup>923</sup>

Selon Fraesdorff, les relations et les représentations des païens n'évoluèrent peu ou pas entre les IX<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles dans le nord de l'Europe. À cette époque, dès que l'on pensait au nord-est du continent européen, il s'agissait nécessairement d'un monde païen homogène, où les différentes populations n'en faisaient qu'une seule.<sup>924</sup> Bien que cette vision puisse être prouvée par l'analyse réalisée dans les chapitres précédents, elle demeure restrictive. En effet, si certaines caractéristiques demeurent présentes dans les sources en raison des différents affrontements entre les païens et les chrétiens, il reste qu'il y eut une évolution des rapports entre les peuples, que certains traits de caractère s'ajoutèrent aux représentations plus tardives des païens et que l'importance de d'autres caractéristiques diminua. Il demeure donc pertinent de faire une analyse comparative de ces différentes populations. Cela dit, nous ne pouvons qu'être d'accord avec Fraesdorff lorsqu'il énonce que jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, Wendes et Slaves furent parfois considérés comme un seul peuple,

---

<sup>922</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Ein gefährliches Zerrbild deutsch-slawischer Frugeschichte » dans Hans-Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*, Leiden, Boston, Brill, 2011, p. 25. Nous nous opposons cependant partiellement à cette idée. En effet, bien que l'appartenance religieuse fût sans doute le principal motif de différence entre les Germaniques chrétiens et les Wendes païens, pour nous, la langue et l'origine ethnique jouèrent aussi un rôle. De fait, comme nous l'avons souligné au chapitre précédent, Thietmar de Mersebourg, en plus de mépriser les païens, jugeait aussi l'ensemble des populations slaves.

<sup>923</sup> David Fraesdorff, *Der barbarische Norden : Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, Berlin, Akad.-Verl., 2009, p. 13.

<sup>924</sup> *Ibid.* p. 18-20.

faisant en sorte que les caractéristiques de l'un se trouvèrent souvent associées à l'autre, rendant la séparation des deux populations pratiquement impossible.<sup>925</sup>

Enfin, en plus des sources principales, il faut noter un apport des documents contenus dans le *Tractatus de urbe Brandenburg*,<sup>926</sup> des *Annales Palidenses*,<sup>927</sup> de la *Chronica Slavorum*<sup>928</sup> d'Arnold de Lübeck et de certaines lettres de Bernard de Clairvaux et de la cour pontificale.

## 2.1. Helmold de Bosau et la *Chronica Slavorum*

La première source est la *Chronica Slavorum*, écrite par Helmold de Bosau. Né entre 1118 et 1125, il devint diacre sous Vicelin en 1150. Puisqu'il fallait être âgé de 25 ans pour obtenir cette charge et que rien dans les sources n'indique qu'Helmold obtint une dispense à cette prérogative, les recherches tendent à situer sa naissance à cette époque.<sup>929</sup> Le lieu de sa naissance demeure tout aussi incertain. Kaljundi indique que les premières recherches à ce sujet suggéraient qu'il est né en Nordalbingie, près de Segeberg. Mais, les études plus récentes supposent qu'il était originaire du sud de l'Elbe et qu'il alla à Segeberg plus tard.<sup>930</sup> Tschan, pour sa part, se range à l'avis de Schmeidler, éditeur de la source pour les *Monumenta Germaniae Historica*. Il situe ainsi la naissance de l'auteur dans la région comprise entre Goslad, Hildesheim et le Brunswick, soit dans le territoire de Harz.<sup>931</sup> Scior partage d'ailleurs cet avis.<sup>932</sup> Tschan suppose aussi qu'il était d'origine paysanne, en raison de l'intérêt porté par Helmold au cycle des saisons et de l'économie, en plus de sa naïveté et de son acceptation de certains faits politiques. Il ne put jamais se hisser plus haut que la paroisse de Bosau au sein de la hiérarchie ecclésiastique.<sup>933</sup> D'après sa chronique, il fréquenta l'école de Segeberg entre 1134 et 1138. C'est à cette date qu'une révolte slave

---

<sup>925</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>926</sup> Christina Meckelnborg, *Tractatus de urbe Brandenburg : das älteste Zeugnis brandenburgischer Geschichtsschreibung: Textanalyse und Edition*. Berlin, Lukas Verlag, 2015, 223 p.

<sup>927</sup> Theodoro Monacho, *Annales Palidenses*, MGH, SS. XVI, p. 48-96.

<sup>928</sup> Arnold de Lübeck, *Die Chronica Slavorum*, MGH, SRG in us. schol. Bd.14

<sup>929</sup> Francis Joseph Tschan, « Introduction », dans Helmold, *The Chronicle of the Slavs by Helmold, Priest of Bosau. Translated with introduction and notes by Francis Joseph Tschan*, New York, Octagon Books. Inc., 1966, p. 20.

<sup>930</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 11-12.

<sup>931</sup> Francis Joseph Tschan, « Introduction », dans Helmold, *loc. cit.* p. 20.

<sup>932</sup> Volker Scior, *Das Eigene und das Fremde: Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck*, Berlin, Akademi Verlag, 2002, p. 138.

<sup>933</sup> *Ibid.* p. 21.

éclata, entraînant la destruction du monastère et de la forteresse de la ville. Les moines et clercs se réfugièrent pour la plupart dans le Holstein, alors qu'Helmold choisit plutôt de se rendre à Braunschweig entre 1139 et 1142.<sup>934</sup> C'est là qu'il étudia sous l'autorité du maître Gérold de Brunswick.<sup>935</sup> Il se rendit ensuite en 1143 à Faldera, dont il devint le diacre en 1150. Il y demeura jusqu'en 1156, moment où il la quitta pour suivre son ancien maître, Gerold, désormais évêque d'Oldenbourg, au moment où il amorçait la première visite de son évêché. Entre 1156 et 1163, aucune information n'est disponible sur Helmold. Il ne parla plus de lui-même dans son écrit, sinon pour mentionner qu'il devint prêtre de Bosau sur la mer Plöner en 1163. Il n'expliqua jamais comment il en vint à voyager avec son ancien maître ni comment il devint prêtre.<sup>936</sup> À cet égard, deux hypothèses sont avancées dans l'historiographie. D'abord, il est possible qu'il connût les langues slaves que Gerold ne maîtrisait pas. D'un autre côté, il est probable qu'il ait voulu reproduire l'exemple missionnaire de Vicelin, une de ses influences majeures, en se rendant lui-même sur les terres de mission. Il demeure qu'il hérita d'une paroisse qui n'était pas sans importance puisqu'Helmold était convoqué aux synodes de Lübeck.<sup>937</sup> Contrairement à Adam de Brême, Helmold se trouvait donc au nord de l'Elbe au moment de la rédaction de sa chronique, ce qui lui permit d'écrire selon une autre perspective, lui qui était impliqué directement dans les missions.<sup>938</sup> Malgré cette proximité, Fraesdorff suppose qu'il n'eut que peu de contacts directs avec les populations païennes et qu'il se contenta en grande partie de rumeurs ou de récits pour écrire.<sup>939</sup> La date de décès de l'auteur demeure inconnue. Pour Scior, elle serait postérieure à 1177.<sup>940</sup> Il y existe pour 1170 une signature provenant d'un *Helmoldus prepositus* et une autre en 1177 dans la région de Lübeck sous l'appellation d'*Helmoldus presbyter*. Dans les deux cas, les historiens supposent qu'il s'agit de l'auteur de la *Chronica Slavorum*, aucun autre Helmold n'étant connu dans cette région à la même époque.<sup>941</sup>

<sup>934</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 12.

<sup>935</sup> Francis Joseph Tschan, « Introduction », dans Helmold, *loc. cit.* p. 22.

<sup>936</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 12. Volker Scior suppose qu'Helmold quitta le monastère en 1154 et qu'en 1156, il était déjà dans l'entourage de l'évêque Gerold, successeur de Vicelin. Pour plus de détails, voir Volker Scior, *op. cit.* p. 138-139.

<sup>937</sup> Francis Joseph Tschan, « Introduction », dans Helmold, *loc. cit.* p. 23-25.

<sup>938</sup> David Fraesdorff, *op. cit.* p. 97.

<sup>939</sup> *Ibid.* p. 165.

<sup>940</sup> Volker Scior, *op. cit.* p. 139.

<sup>941</sup> Francis Joseph Tschan, « Introduction », dans Helmold, *loc. cit.* p. 26.

Les dates de rédaction de la chronique sont tout aussi problématiques que la vie de son auteur. D'une part, Kaljundi suppose que la chronique fut écrite entre 1167/68 et 1172. Pour elle, le premier livre fut rédigé entre 1167 et 1168, alors que le second ne fut achevé qu'en 1172.<sup>942</sup> Tschan abonde dans le même sens, indiquant que le premier livre fut terminé à Bosau entre juillet 1167 et juin 1168, et le second à la fin de 1172.<sup>943</sup> Cependant, Fraesdorff avance que le premier livre fut entrepris dès 1163 et achevé entre l'été 1167 et la fin de l'été 1168. La rédaction du second pour sa part se termina en 1171 ou 1172.<sup>944</sup> Cette hypothèse rejoint certaines suppositions de Tschan qui remarque un changement de ton de l'auteur au cours du premier livre. Composé de quatre-vingt-quinze chapitres, le premier livre serait inégal, puisque le ton du récit et les centres de préoccupations de l'auteur se modifièrent. Le personnage de Vicelin devint en effet secondaire au détriment des affaires publiques, politiques ou ecclésiastiques, qui gagnèrent en importance dans le récit.<sup>945</sup> Ainsi, à la suite du décès d'Adalbert (1000-1072), Helmold se concentra particulièrement sur les missions se déroulant dans la région du bas de l'Elbe, dans le Holstein de l'Est, le Mecklenbourg, le Brandebourg et la Poméranie. Il s'intéressa aussi aux politiques internes de l'Empire, à la querelle des Investitures (étant ici un fidèle du pape), ainsi qu'aux croisades. Sur ce dernier point, il porta un intérêt marqué pour celles dirigées contre les Wendes, bien qu'il jugeât leur résultat décevant.<sup>946</sup>

Le récit d'Helmold est divisé en deux parties. Le premier livre, composé de quatre-vingt-quinze chapitres, porte sur la période comprise entre la conversion des Saxons et 1168. Le second, plus court et composé de seulement quinze chapitres (96-110), se concentre sur les événements ayant eu lieu entre 1168 et 1171.<sup>947</sup> En ce qui a trait aux événements plus anciens de son récit, Helmold se fia grandement au texte d'Adam de Brême.<sup>948</sup> Il utilisa aussi la *Vita sancti Willehadi*, la *Vita Anskarii*, les *Annales sancti Disibodi* ainsi que les *Annales Palidenses*. Il est aussi possible de retrouver dans sa chronique des traces du *Chronicon universale* d'Eccehard d'Aura, de la *De Consolatione*

<sup>942</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 11-12.

<sup>943</sup> Francis Joseph Tschan, « Introduction », dans Helmold, *loc. cit.* p. 25.

<sup>944</sup> David Fraesdorff, *op. cit.* p. 159.

<sup>945</sup> Francis Joseph Tschan, « Introduction », dans Helmold, *loc. cit.* p. 25.

<sup>946</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 12.

<sup>947</sup> *Idem.*

<sup>948</sup> *Ibid.* p. 73.

*philosophiae* de Boèce, de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère ainsi que de l'*Historia romana* de Paul Diacres. Enfin, il y a aussi quelques citations de l'*Ad nationes* de Tertullien et de nombreuses références bibliques.<sup>949</sup> Il faut aussi ajouter l'influence de certains auteurs classiques de la Rome antique, tels Virgile, Ovide, Térence, Lucain, Plaute, Valerius Flaccus, Sallus et Julius Valerius. Enfin, il faut ajouter à tout cela les connaissances de l'auteur sur le territoire dans lequel il se trouvait et des récits de contemporains, parfois témoins oculaires des événements rapportés. Parmi eux, il faut compter les évêques Vicelin, Gérold et Conrad, ainsi que le comte Adolphe II de Holstein (1128-1164).<sup>950</sup> Malgré le nombre impressionnant de sources utilisées par l'auteur, celui-ci fut souvent accusé de les avoir manipulées et d'avoir inventé des événements dans le but d'augmenter le prestige de l'évêché auquel il était rattaché.<sup>951</sup>

Le but de l'auteur, contrairement à ce que le titre de son texte pourrait laisser croire, n'était pas de faire une histoire des Slaves comme population. Helmold voulait plutôt raconter les missions réalisées par Oldenbourg et Lübeck afin d'arriver à la christianisation des païens situés entre l'Elbe et la Baltique.<sup>952</sup> Son écrit se concentra géographiquement sur l'évêché frontalier d'Oldenbourg et sur son centre, Lübeck. Dans cette optique, Helmold dédia son écrit au chapitre de Lübeck. Pour lui, il était important de glorifier le rôle particulier de sa région d'attache, puisqu'il considérait que c'était elle qui avait favorisé la conversion des Slaves. Son récit des événements entre donc parfois en contradiction avec celui de Saxo Grammaticus, car il voulait insister sur le rôle joué par les Saxons dans l'évangélisation des Wendes, diminuant l'apport danois dans ce processus.<sup>953</sup> En fait, Helmold vanta ceux qui, d'origine germanique, contribuèrent à la mission, condamnant ceux qu'ils considéraient comme une nuisance ou des compétiteurs.<sup>954</sup>

En voulant célébrer les mérites de son évêché, Helmold brossa un portrait des populations païennes qu'il prit la peine de distinguer dans un premier temps. Cependant, cette distinction s'évanouit avec le temps, laissant place à un portrait global des Wendes. Cette image laisse supposer qu'ils étaient tous dans l'erreur, puisqu'idolâtres. Leur

<sup>949</sup> *Ibid* p. 42, Volker Scior, *op. cit.* p. 141-142.

<sup>950</sup> Francis Joseph Tschan, « Introduction », dans Helmold, *loc. cit.* p. 34.

<sup>951</sup> *Ibid.* p. 27.

<sup>952</sup> Volker Scior, *op. cit.* p. 143.

<sup>953</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 13.

<sup>954</sup> Francis Joseph Tschan, « Introduction », dans Helmold, *loc. cit.* p. 28-29.



paganisme se définissait cependant avant tout non pas comme une erreur, mais comme une absence de foi réelle.<sup>955</sup> Cette distinction ajoute ainsi un élément important à l'intérêt de cette chronique. De fait, cette différenciation se manifesta par une vive critique envers les Wendes, considérés en révolte contre la foi et contre la paix imposée par la religion chrétienne et ses représentants.<sup>956</sup>

Le manuscrit original du XII<sup>e</sup> siècle est aujourd'hui perdu. Entre la copie la plus ancienne et celle réalisée par Helmold lui-même, deux familles de manuscrits se développèrent, dont une issue du manuscrit original.<sup>957</sup> Elles sont originaires des manuscrits x et y qui n'existent plus aujourd'hui. En fait, le manuscrit le plus ancien est le l, copié avant 1400 à partir de y, conservé à la bibliothèque de l'Université de Copenhague.<sup>958</sup> C'est à partir de ce dernier que fut réalisé le codex 1A, datant d'environ 1472.<sup>959</sup> Il est aussi préservé à l'Université de Copenhague. Le XV<sup>e</sup> siècle nous permit aussi d'obtenir le manuscrit 2, réalisé à partir de x. Ce dernier est conservé à la bibliothèque publique de Lübeck. Puis, depuis y, un second manuscrit, le z, aujourd'hui perdu, fut réalisé. C'est à partir de celui-ci que la première édition imprimée de la chronique, S, fut faite par Sigmund Schorkel, un médecin de Naumburg.<sup>960</sup> Il donna lieu à plusieurs éditions. Parmi les principales, il faut compter celle de Reinerus Reineccius au XVII<sup>e</sup> siècle, faite à partir d'une compilation de 2 et de S, et d'une version de Distelmeier, aujourd'hui perdue mais qui eut une influence sur les éditions subséquentes. Enfin, l'édition de référence est aujourd'hui celle faite par Schmeidler pour les *Monumenta Germaniae Historica* au début du XX<sup>e</sup> siècle.<sup>961</sup>

Cette chronique semble n'avoir eu que peu d'influence et est essentiellement connue pour avoir été reprise et continuée par Arnold de Lübeck (v.1150-1211/14), qui l'utilisa dans sa propre *Chronica Slavorum*.<sup>962</sup> Cependant, l'intérêt de la *Chronica Slavorum* d'Helmold réside dans l'attention que porta son auteur à la conversion des Wendes et des autres populations slaves entourant Oldenbourg. Aussi, la chronique

---

<sup>955</sup> *Ibid.* p. 74.

<sup>956</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 14.

<sup>957</sup> Francis Joseph Tschan, « Introduction », dans Helmold, *loc. cit.* p. 36.

<sup>958</sup> *Codex Boeckel*.

<sup>959</sup> *Codex Bordersholm*.

<sup>960</sup> *Ibid.* p. 37.

<sup>961</sup> *Ibid.* p. 38.

<sup>962</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 42

présente un point de vue typiquement germanique et chrétien. Son auteur voulut écarter les Danois du succès remporté contre les populations païennes entourant la chrétienté. En raison des conflits présentés dans son œuvre, le portrait des païens Wendes prit une importance capitale, puisqu'il devenait nécessaire pour l'auteur de démontrer le rôle essentiel joué par la Saxe et ses représentants ecclésiastiques et politiques dans le processus de croisade et de conversion des païens.

## 2.2. Saxo Grammaticus et les *Gesta Danorum*

La seconde source à l'étude sont les *Gesta Danorum*, écrite par Saxo Grammaticus entre la fin du XII<sup>e</sup> et le début du XIII<sup>e</sup> siècle. La première mention de son nom n'apparaît qu'en 1185.<sup>963</sup> Lacroix, s'appuyant sur les plus récentes études, avance qu'il serait né au milieu du XII<sup>e</sup> siècle dans l'île de Seeland, au Danemark, et qu'il serait mort vers 1220. Selon lui, c'est sa culture latine étendue qui lui valut le surnom de « Grammaticus ».<sup>964</sup> Dans l'introduction de sa chronique, Saxo mentionne qu'il était au service de l'évêque Absalon (1128-1201). Dans son adresse au roi Valdemar II du Danemark (1170-1201), il souligne la fidélité de sa famille à la couronne danoise, puisque son père et son grand-père auraient combattu sous le roi Valdemar I<sup>er</sup>. La mention de son passé familial est à l'origine de deux suppositions quant à sa position sociale lors de l'écriture des *gesta*. Si certains le voient comme un moine au service de l'évêque Absalon, d'autres le considèrent plutôt comme un séculier, secrétaire particulier d'Absalon le suivant dans son travail d'évêque. Dans les deux cas cependant, les historiens s'entendent pour souligner son éducation militaire poussée, en raison de l'intérêt qu'il manifeste pour les combats. Cependant, cette éducation ne prouverait en rien son appartenance au milieu militaire ou laïc du Danemark.<sup>965</sup> Hormis cette instruction martiale, Saxo, comme plusieurs clercs de Scandinavie, aurait poursuivi ses études en dehors de son pays d'origine, sans doute à Paris.

<sup>963</sup> H. R. Ellis Davidson, « Introduction » dans Saxo Grammaticus, *The history of the Danes, Books I-IX*, Woodbridge, D. S. Brewer, 1980, p. 9.

<sup>964</sup> Daniel W. Lacroix, *loc. cit.* p. 1286-1288.

<sup>965</sup> H. R. Ellis Davidson, *loc. cit.* p. 10-11. Pour Daniel W. Lacroix cependant, le style et l'intérêt de Saxo pour le phénomène missionnaire prouveraient son appartenance ecclésiastique. En effet, bien qu'il accorde de l'importance aux rois et laïcs dans la conversion des païens, il se consacre surtout, à partir du livre IX, aux progrès de la foi chrétienne ainsi que de l'Église dans le territoire danois et les régions frontalières. Sa position à l'égard du paganisme est aussi celle des autorités ecclésiastiques : les païens furent crédules et prirent des hommes d'exception pour des dieux. Pour plus de détails, voir Daniel W. Lacroix, *loc. cit.* p. 1186-1188.

C'est du moins ce que démontre sa façon de voir le monde qui est typiquement celle d'un grammairien.<sup>966</sup> Sans savoir quand ou comment il entra à son service, il est accepté qu'il fut le secrétaire de l'évêque Absalon de Lund en Scanie.

Saxo Grammaticus écrivit sa *gesta* à la demande de l'archevêque Absalon de Lund, qui souhaitait que l'on mette par écrit l'histoire du Danemark. L'œuvre ne fut achevée que sous Anders Sunesen (v.1168-1228), neveu et successeur d'Absalon à la tête de l'archevêché de Lund. Le texte de Saxo s'inscrit dans un courant idéologique très populaire à l'époque et visant à doter les pays scandinaves d'un passé prestigieux afin d'accroître la gloire et la dignité des dynasties régnantes. Un autre exemple typique de ce courant est représenté par Snorri Sturluson qui, vers 1230, mit par écrit de nombreuses *Eddas* et *Sagas* pouvant être comparées au niveau de l'ampleur du projet aux *gesta* de Saxo Grammaticus.<sup>967</sup> L'œuvre analysée présente l'intérêt de non seulement s'attarder aux missions ainsi qu'aux phénomènes ecclésiastiques, mais aussi aux phénomènes politiques. En introduction, Saxo mentionne clairement écrire dans le but de glorifier sa mère patrie.<sup>968</sup>

Les *gesta* de Saxo Grammaticus sont composées de seize livres, généralement divisés par l'historiographie en deux ensembles. D'abord, les neuf premiers livres traitent des origines mythiques du royaume du Danemark jusqu'à la fin de l'époque païenne. Bien que présentant un intérêt pour la question païenne danoise, ils ne sont pas ceux auxquels cette étude s'intéresse. Les sept derniers livres, débutant à l'époque de la christianisation du Danemark et se penchant particulièrement sur le règne de Valdemar I<sup>er</sup> et sur l'action d'Absalon afin de parvenir à la conversion des populations wendes, sont davantage utilisés.<sup>969</sup> Pour Inge Sovgaard Petersen, l'œuvre de Saxo fut planifiée pour être divisée en quatre sections. Ainsi, la première, comportant les livres I à IV, traite du monde avant la naissance du Christ. Les quatre qui suivent se concentrent sur la période comprise entre la naissance du Messie et la conversion du Danemark. Les livres IX à XII pour leur part analysent la croissance de la nouvelle Église implantée en sol danois. Enfin, les livres XIII à XVI se concentrent sur l'action de l'Église et des archevêchés établis au Danemark.

---

<sup>966</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>967</sup> Daniel W. Lacroix, *loc. cit.* p. 1286-1288.

<sup>968</sup> « Preface », dans Saxo Grammaticus, *The History of the Danes, Books I-IX*, Woodbridge, D. S. Brewer, 1980, p. 1.

<sup>969</sup> Daniel W. Lacroix, *loc. cit.* p. 1286-1288.

Johannesson ajoute à cette idée que chaque livre fut écrit et positionné de façon à mettre de l'avant la conception du monde par Saxo Grammaticus, soit une pensée selon laquelle le christianisme devait triompher de ses ennemis.<sup>970</sup> Enfin, le livre IX, jugé par certains de moins bonne qualité stylistique, aurait été écrit en dernier, au moment où Saxo Grammaticus se faisait vieux. Cette théorie, subjective, demeure difficile à défendre.<sup>971</sup> La préface de l'auteur aurait été écrite entre 1208 et 1218. Dans celle-ci, Saxo Grammaticus se réfère à l'expédition danoise au-delà de l'Elbe menée en 1208, mais pas à celle de Valdemar II en Estonie en 1219. La rédaction fut achevée avant 1222, alors qu'Anders Sunesen, à qui la préface est dédiée, fut déposé comme archevêque de Lund.<sup>972</sup>

Les sources utilisées par Saxo Grammaticus dans son œuvre demeurent hypothétiques, bien que l'on puisse dénoter certaines influences dans ses écrits. Ainsi, ayant peut-être étudié en France, l'historiographie tend à retrouver dans la *Gesta Danorum* des influences de Bède le Vénérable, Adam de Brême, Paul Diacre, Goeffroy de Monmouth (*Historia regum Britanniae*) ainsi que de Dudo de Saint-Quentin (*Gesta Normannorum*). Il aurait aussi eu recours à des sources livresques, comme l'*Alexandreis* de Gautier de Châtillon. Enfin, il y eut des influences d'auteurs classiques, tels Valerius Maximus, Martianus Capella, Quinte-Curce, Justin ou Virgile. Il demeura attaché à la culture latine par le biais de sa vision du monde, son style ainsi que par les lectures et références qu'il utilisa dans son texte. Néanmoins, Saxo souligne qu'en dehors des classiques latins et chrétiens, il utilisa des poèmes de ses ancêtres, gravés sur la pierre — ce qui démontrerait sa connaissance des runes — ainsi que des récits provenant des habitants de Thulé, soit les Islandais.<sup>973</sup> Il y a dans son écriture un mélange entre folklore danois, mythes, sagas islandaises, légendes, poèmes héroïques ainsi que culture latine et chrétienne.<sup>974</sup>

Un des intérêts majeurs des *gesta* est que plusieurs des aspects qui y sont présentés sont considérés dans l'historiographie comme étant totalement artificiels. L'image du monde présentée par Saxo, ainsi que les relations entre les Danois et les Wendes, furent des créations de son esprit, visant à servir l'objectif de son écriture, soit la glorification de

<sup>970</sup> H. R. Ellis Davidson, *loc. cit.* p. 6.

<sup>971</sup> *Ibid.* p. 11. En effet, la qualité du livre ne peut en rien prouver l'âge avancé de l'auteur. Les historiens s'opposant à cette théorie évoquent d'autres possibilités : événements extérieurs, intérêt diminuant, etc.

<sup>972</sup> « Préface », *loc. cit.* p. 1.

<sup>973</sup> Daniel W. Lacroix, *loc. cit.* p. 1286-1288.

<sup>974</sup> H. R. Ellis Davidson, *loc. cit.* p. 8-9.

son royaume d'origine.<sup>975</sup> Sa représentation du monde, centrale à son récit, est aujourd'hui remise en question par les historiens se penchant sur ses textes. Cependant, il demeure que ses *gesta* sont l'un des premiers récits historiques pour la région danoise, et traitant des relations entre les Danois et les populations limitrophes.<sup>976</sup> Pour Saxo, les Wendes n'étaient que des pirates païens représentant une menace constante pour les côtes danoises et les tuer, tant qu'ils demeuraient païens, plaisait à Dieu.<sup>977</sup>

La transmission des *Gesta Danorum* fut difficile et le texte ne nous est parvenu que selon une tradition très pauvre. On retrouve quelques feuillets du manuscrit à Angers. Ils datent d'environ 1200 et comportent des annotations, dont certaines attribuées à l'auteur. Ce recueil est composé de quatre feuillets *in quarto* de parchemins, comportant environ quinze lignes de textes par pages.<sup>978</sup> D'autres fragments de la source nous sont parvenus, mais ils ne datent que de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ou du début du XIV<sup>e</sup> siècle. La source complète pour sa part n'est plus accessible que par l'édition *princeps*, imprimée à Paris en 1514 et publiée sous le titre de *Danorum regum heroumque historiae*. Le livre fut alors commandé par le roi Christian II du Danemark (1481-1559) à son compatriote, l'érudit Christiern Pedersen (v.1480-1554).<sup>979</sup> Il fut souvent réimprimé au cours du XVI<sup>e</sup> siècle et connu un certain succès en Europe, à un moment où l'œuvre s'inscrivait dans le renouveau de l'intérêt pour le passé païen des nations européennes. Elle fut entre autres possédée par Érasme (1466-1536). Le texte portait alors indifféremment le titre de *Gesta Danorum* ou d'*Historia Danica*, sans que l'on sache exactement le titre que Saxo Grammaticus lui avait attribué.<sup>980</sup> Puis, au XVII<sup>e</sup> siècle, l'importance de l'œuvre alla en diminuant, malgré certaines éditions et traductions du texte. Enfin, si au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'œuvre suscita peu d'engouement, le XIX<sup>e</sup> siècle vit sa redécouverte à une époque où beaucoup d'études furent publiées sur les *Gesta Danorum* et son auteur. On se demanda alors quelle était la véracité historique de l'œuvre, qui était son auteur, dans quel ordre furent écrits les livres, etc. Le

---

<sup>975</sup> Kurt Villads Jensen, « The Blue Baltic Border of Denmark in High Middle Ages: Danes, Wends and Saxo Grammaticus », dans David Abulafia et Nora Berend, *Medieval Frontiers : Concepts and Practices*, Aldershot, Ashgate, 2002, p. 173.

<sup>976</sup> Daniel W. Lacroix, *loc. cit.* p. 1286-1288.

<sup>977</sup> Kurt Villads Jensen, *loc. cit.* p. 184.

<sup>978</sup> H. R. Ellis Davidson, *loc. cit.* p. 12.

<sup>979</sup> Daniel W. Lacroix, *loc. cit.* p. 1286-1288.

<sup>980</sup> H. R. Ellis Davidson, *loc. cit.* p. 3.

texte devint ainsi d'une importance majeure pour le Danemark, qui vit en Saxo Grammaticus son premier historien national.<sup>981</sup>

L'œuvre de Saxo Grammaticus offre l'avantage de présenter un point de vue qui n'a pas été exploité jusqu'à présent, soit celui des Danois, qui étaient jusqu'alors païens. Elle contraste ainsi avec l'œuvre d'Helmold de Bosau. Le Danemark et la Saxe furent des compétiteurs dans le nord de l'Europe, et les évêchés et archevêchés de la région furent des rivaux dans le processus de conversion de païens. Par conséquent, il est nécessaire de retenir cette source afin de voir si le récit des événements ainsi que l'image des païens furent les mêmes pour les deux auteurs.

### 3. Mise en contexte

#### 3.1. La détérioration des relations avec les Slaves

À quelques exceptions, comme ce fut le cas pour les missions d'Otton de Bamberg et de Vicelin, la plus grande partie des succès missionnaires auprès des populations wendes fut remportée grâce à l'utilisation de la violence. Si autrefois les missionnaires cherchèrent la destruction des symboles du paganisme, l'acceptation du baptême et l'évangélisation des individus devaient être réalisées de manière pacifique.<sup>982</sup> Au moment du déclenchement des croisades contre les Wendes, la situation changea. Il est donc nécessaire de survoler les événements survenus entre les révoltes slaves de la fin du X<sup>e</sup> et le début du XI<sup>e</sup> siècle et les croisades du XII<sup>e</sup> siècle afin de saisir comment la situation put évoluer.

La période comprise entre 963 et 983 marqua la plus grande extension de la chrétienté dans le territoire slave païen, avec la fondation de trois évêchés importants : Brandebourg, Hevelberg et Oldenbourg. Durant ces vingt années, la majorité des Slaves entre l'Elbe, le Peene et l'Oder étaient nominalement convertis. Cependant, en 983, une révolte éclata sous l'influence de l'alliance entre les Obodrites et les Liutiziens. Une série d'expéditions germaniques furent menées afin de mater ces révoltes : 985-987, 1010, 1018-1023, 1034-35, 1045 et 1066. Ces entreprises militaires chrétiennes, et surtout saxonnes,

---

<sup>981</sup> *Ibid.* p. 4.

<sup>982</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Zum Geist der deutschen Slawenmission des Hochmittelalters », dans Hans-Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*. Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 466.

diminuèrent en intensité au moment où s'amorçèrent la Querelle des Investitures et des guerres civiles qui ravagèrent le Saint Empire.<sup>983</sup>

Il y eut des oppositions à ces guerres menées contre les Slaves païens, comme ce fut le cas chez Bruno de Querfurt. Cependant, même au sein de cette opposition, certains penseurs autorisaient que la guerre soit menée contre les apostats, les hérétiques et les schismatiques, pour des motifs à la fois politiques et religieux.<sup>984</sup> Par conséquent, il devenait avantageux de considérer les populations avoisinantes comme appartenant à l'une de ces catégories, ce qui facilitait la légitimité des conflits contre elles. Depuis la révolte de 983, et ce, jusqu'en 1138, certains historiens, dont Kahl, considèrent que les relations entre le monde germanique et celui des Slaves païens entrèrent dans une période d'incertitude.<sup>985</sup> En 1066 éclata une grande révolte au cours de laquelle le prince chrétien Gottschalk fut assassiné. Les auteurs chrétiens mentionnent alors une importante vague d'oppression païenne, ainsi que la destruction de l'Église chrétienne en territoire slave.<sup>986</sup> Puis, entre 1100 et 1101, Udon III, margrave de la marche du nord et de l'est de la Saxe, parvint à reconquérir Brandebourg ; cette conquête fut cependant de courte durée.<sup>987</sup> À cet égard, Chronographus Saxo souligne l'effort réalisé par Udon dans son combat contre les barbares. Il mentionne aussi des affrontements entre les païens et les troupes germaniques entre 1113 et 1115 lorsque les Wendes, bien que défaits par les chrétiens firent de nombreux ravages dans les territoires de la chrétienté.<sup>988</sup> Les Polonais s'impliquèrent aussi dans le conflit et soumirent une première fois les Poméraniens au cours des années 1120. Puis, dans les années 1120-1130, l'empereur Lothaire (1075-1130) soutint un nouvel effort missionnaire dirigé vers les Abodrites. Enfin, l'île de Rügen fut théoriquement soumise et christianisée par les Danois sous Éric II (1090-1137) en 1135. Mais, dès 1138 les habitants de l'île se révoltèrent, retournèrent au paganisme et chassèrent les derniers Danois de leur île.<sup>989</sup> Au cours de ces conflits, les soumissions furent fréquentes, tout comme les révoltes.

<sup>983</sup> Jean Taylor Pegatha, *op. cit.* p. 20.

<sup>984</sup> A. P. Vlasto, *op. cit.* p. 148.

<sup>985</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Die Entwicklung des Bistums Brandenburg bis 1165 », dans Hans-Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*. Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 586.

<sup>986</sup> Jonathan Phillips, *The Second Crusade: Extending the Frontiers of Christendom*, New Haven and London, Yale University Press, 2007, p. 230-231.

<sup>987</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Die Entwicklung des Bistums Brandenburg bis 1165 », *loc. cit.* p. 589

<sup>988</sup> Chronographus Saxo, *op. cit.* p. 180-182.

<sup>989</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 31-32.

Si du côté impérial on considérait encore que les évêchés et archevêchés créés en territoires slaves demeuraient réels, ils n'avaient en fait qu'une existence et qu'un pouvoir théoriques, puisque les archevêques et évêques ne pouvaient se rendre sur leurs terres et exerçaient leur fonction en exil.<sup>990</sup> Les différents conflits menèrent à des missions et des guerres menées en grande partie par la Saxe, qui allaient influencer de manière définitive une idéologie, des idéaux et des pratiques associés à la guerre, les missions ainsi que la colonisation pour les siècles à venir dans l'Europe du Nord-est.<sup>991</sup> Dans le même ordre d'idées, en lien avec la première croisade, se développa l'idée selon laquelle les païens étaient des ennemis que l'on ne pouvait plus tolérer et qui, donc, devaient être convertis par la force.<sup>992</sup>

Pour les Wendes païens, l'historiographie établit généralement que cette population avait, depuis longtemps, manifesté une grande hostilité envers le christianisme et ses représentants. Cette haine ne provenait pas nécessairement de leur tempérament ou de la vigueur des cultes païens, mais plutôt de la nature tendue de leurs relations avec les Germaniques. En raison des nombreuses soumissions et conversions de la population, ils connaissaient les impacts de la domination des autorités du Saint Empire, et ils n'étaient pas prêts à les accepter. La lutte menée contre les autorités impériales, laïques et ecclésiastiques, s'inscrivait ainsi bien plus dans une dimension politique que religieuse.<sup>993</sup> Vers la fin des années 1130 et au début des années 1140, les différents efforts missionnaires précédemment déployés virent leurs résultats anéantis, lorsque les territoires wendes furent tour à tour soumis à de nouveaux chefs païens, faisant en sorte que la conversion ne devenait possible que par le recours à la force.<sup>994</sup>

### **3.2. Bernard de Clairvaux et la prédication de la croisade**

Sans aucun doute l'une des figures ecclésiastiques les plus importantes de son époque, Bernard de Clairvaux joua un rôle capital dans le déroulement des croisades contre les Wendes. Né en 1090 à Fontaine-lès-Dijon, soit huit ans avant la fondation de Cîteaux

---

<sup>990</sup> Jean Taylor Pegatha, *op. cit.* p. 21.

<sup>991</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 29.

<sup>992</sup> Friedrich Lotter, « The Crusading Idea and the Conquest of the Region east of the Elbe », dans Robert Barlett et Angus MacKay (dir.), *Medieval Frontier Societies*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 274

<sup>993</sup> A. P. Vlasto, *op. cit.* p. 145.

<sup>994</sup> Friedrich Lotter, *loc. cit.* p. 279-282.



par Robert de Molesme (v.1029-1111), il était lié par sa mère à de nombreuses familles issues de la noblesse bourguignonne ainsi qu'aux Capétiens. Il fut éduqué chez les chanoines réguliers de Saint-Vorles, à Châtillon-sur-Seine. Il entra par la suite à Cîteaux en 1113 et fut choisi comme abbé fondateur de Clairvaux en 1115, alors que cette nouvelle abbaye commença à s'essaimer dès 1118. Pendant ses premières années à Clairvaux, il se consacra essentiellement à son monastère ainsi qu'à son ordre, ne s'interrompant que pour des raisons de maladie. C'est à partir de 1130 que son activité s'intensifia et qu'il fut présent pour la cause de l'Église sur plusieurs fronts. Ainsi, il intervint lors du schisme d'Anaclet II (règne 1130-1138), prenant le parti d'Innocent II (règne 1130-1143). Puis, il rédigea son *Éloge de la nouvelle Chevalerie*, proposant ainsi un code de vie pour l'Ordre des Templiers. On le vit aussi s'impliquer dans différents conflits, dont celui sur l'observance de la pauvreté par les clunisiens et les cisterciens, sur l'autorité de leur règle, contre Abélard (1079-1142), contre une prédication manichéenne en Languedoc, contre la persécution des juifs en Rhénanie et contre les positions théologiques de Gilbert de la Porrée (1076-1154). Enfin, le pape Eugène III (1080-1153) lui demanda de prêcher la seconde croisade. Décédé en 1153, Bernard de Clairvaux fut canonisé dès 1174.<sup>995</sup> Son importance dans le milieu ecclésiastique du XII<sup>e</sup> siècle ainsi que son implication dans la croisade en font un personnage incontournable, son influence menant à la réorientation d'une partie de la croisade vers les territoires païens wendes du nord-est de l'Europe.

Avant saint Bernard, saint Augustin d'Hippone avait déjà tenté d'imposer une limite à l'utilisation de la violence pour régler les différends en statuant sur cette dernière. Le XII<sup>e</sup> siècle vit l'abandon de ces idées. Pour Augustin, il convenait de contenir le paganisme par la destruction des temples et des bosquets idolâtres, par l'interdiction du culte et l'accompagnement des individus vers la vraie foi, la liberté de conversion demeurant une nécessité dans le processus de christianisation de l'Europe.<sup>996</sup> Néanmoins, déjà sous Grégoire le Grand (v.540-604), cette idée commença à se fissurer, au moment où la pression pour la conversion des païens augmentait. De plus en plus de missionnaires eurent recours à la protection de nobles laïcs et de leurs armées, ouvrant la voie à

---

<sup>995</sup> Philippe Nouzille, « Bernard de Clairvaux, 1099-1153 », dans Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 151-154.

<sup>996</sup> Jean Taylor Pegatha, *op. cit.* p. 468.

l'utilisation des armes pour que les missions se réalisent et donc, à la conversion forcée. On en vint ainsi à considérer que la christianisation des païens était un cadeau qu'on leur faisait, puisque la foi dans le Christ les libérait de la domination du démon.<sup>997</sup>

Selon Kahl, on considéra dès lors que la mission n'était plus simplement une affaire de conversion. Elle fut désormais considérée comme une guerre contre un système de croyances opposées, où le missionnaire ne devait pas simplement remplir un vide ; il devait réussir à mettre le pied dans un territoire empli de croyances, de vies et de cultes païens. Dans cette perspective, Kahl estime que la pensée d'Augustin fut réinterprétée. Il fut avancé que l'évêque d'Hippone encourageait dans ses écrits l'utilisation de la violence, tant qu'elle demeurait publique et ne devenait pas privée (conversion d'un peuple par opposition à de la conversion d'un individu). De ce point de vue, par l'imposition de la destruction des lieux païens ou par la peine capitale parfois imposée aux relaps, saint Augustin suggérait l'utilisation de la violence.<sup>998</sup> Cette évolution de la pensée augustinienne permit, entre autres, la tenue d'une croisade pour la conquête et la conversion de territoires limitrophes à la chrétienté.<sup>999</sup> Cependant, l'application d'une telle politique à l'échelle d'une terre aussi importante que la région contrôlée par les Wendes supposait que la chrétienté disposât d'une force militaire suffisante, ce qui n'était pas le cas avant la croisade.<sup>1000</sup> Cette puissance nécessaire à la chrétienté pour repousser les frontières du paganisme ne commença réellement à se développer qu'à l'époque des Ottoniens, mais sans que le recours à la violence pour des fins de conversion ne fût encore autorisé.<sup>1001</sup>

Saint Bernard de Clairvaux, représentant bien son époque, parvint à mener cette évolution des mentalités à terme. Dans la foulée des croisades qui s'étaient développées depuis la fin du XI<sup>e</sup> siècle, il en vint, comme plusieurs de ses contemporains, à revoir la place des non-chrétiens dans le phénomène croisé. Cette réflexion fut alimentée par les attaques dirigées contre les juifs de la région du Rhin, le menant à considérer de telles actions contre les Slaves de l'Ouest, encore païens. Si les juifs ne devaient être convertis qu'à la veille du jugement dernier, les païens, pour leur part, pouvaient rejoindre les rangs

---

<sup>997</sup> *Ibid.* p. 469.

<sup>998</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Bausteine zur Grundlegung einer missionsgeschichtlichen Phänomenologie des Hochmittelalters », *loc. cit.* p. 238.

<sup>999</sup> *Ibid.* p. 241.

<sup>1000</sup> *Ibid.* p. 257.

<sup>1001</sup> *Ibid.* p. 260.

de la chrétienté avant : « As pagans who inhabited a long-standing missionary region but were politically independent of Christian rulers, the West Slavs fell more clearly than Muslims into a category of non-Christian who had reached a turning point in their relations with God. In preparation for the end of time, they could reveal themselves to be permanently damned, or seek out the overrule and spiritual instruction of Christians. »<sup>1002</sup> Cela devait mener à la croisade contre le paganisme.<sup>1003</sup> Les ennemis de la chrétienté devant être vaincus devinrent plus nombreux, permettant un élargissement de la croisade contre les Obodrites et les Liutiziens, dont les politiques hostiles faisaient souffrir la Pologne, le Danemark ainsi que les marches saxonnes.<sup>1004</sup>

Lors de la Diète de Francfort de 1147, Bernard de Clairvaux prononça un discours invitant les croisés germaniques à modifier leurs vœux afin de combattre les païens du nord de l'Europe plutôt que d'aller en Terre sainte afin de reprendre Édesse. La tolérance, ainsi que les compromis avec les païens, jusqu'alors une norme, devinrent impossibles. C'est ce discours qui a mené l'historiographie actuelle à associer cette Diète à l'idée de « la conversion ou la mort ». <sup>1005</sup> Bernard de Clairvaux, pour justifier son discours, pouvait recourir à des précédents. Par exemple, vers 1007/8, les nobles et les évêques de l'est de la Saxe auraient tenté de faire un premier appel à la croisade, mais sans succès.<sup>1006</sup> Il reste que cette première marque d'intérêt créa plusieurs émules chez les populations chrétiennes des alentours : « For the duchies and kingdoms of Denmark, Poland, and Hungary, themselves Christianized only towards the end of the tenth and the beginning of the eleventh centuries, the wars against the pagans and the missions closely connected with them were of extraordinarily high political importance. With his participation in the conquest of the pagan Wends along the south coast of the Baltic Sea, King Valdemar I initiated a far-reaching expansionary policy by the Danish kings. »<sup>1007</sup> Pour favoriser cette croisade, les territoires wendes furent décrits comme une seconde Jérusalem, que les Germaniques devaient conquérir au détriment des Wendes, réputés pour leur cruauté.<sup>1008</sup>

<sup>1002</sup> Jean Taylor Pegatha, *op. cit.* p. 161.

<sup>1003</sup> *Ibid.* p. 159.

<sup>1004</sup> *Ibid.* p. 199.

<sup>1005</sup> A. P. Vlasto, *op. cit.* p. 152.

<sup>1006</sup> Alfred Haverkamp, *op. cit.* p. 18.

<sup>1007</sup> *Ibid.* p. 25.

<sup>1008</sup> Friedrich Lotter, *loc. cit.* p. 277.

Ces peuples païens étaient en outre reconnus pour les nombreuses expéditions faites contre les territoires germaniques et chrétiens. Représentant une menace constante, il n'était que plus facile pour Bernard de convaincre les nobles germaniques présents à la Diète de Francfort d'aller les combattre.<sup>1009</sup>

La croisade devint un phénomène universel, dirigé contre tous les ennemis du Christ. Permettant à certaines populations chrétiennes de se venger des actions faites par les Wendes, le phénomène croisé devenait une guerre contre le Diable en personne, puisque les populations ciblées étaient considérées comme des païens félons, au service des entités démoniaques.<sup>1010</sup> Dans la foulée des croisades de Terre sainte, il y eut une impression selon laquelle Satan avait mobilisé l'ensemble de ses troupes contre les serviteurs de Dieu. Bernard de Clairvaux reprit donc le discours de l'Église, selon lequel il était nécessaire de combattre les païens, ajoutant cependant qu'il fallait les détruire ou les convertir, entraînant une radicalisation de la mission armée ainsi que de la croisade.<sup>1011</sup> Dans sa lettre datée d'après le 13 mars 1147, Bernard exprima l'ensemble de cette pensée. Il souligna la peine de Dieu en raison de l'absence de conversion des païens et de l'inaction des chrétiens à cet effet, qui permettaient aux infidèles, scélérats et corrompus qu'étaient les païens de bloquer la progression de la foi. Il promit l'indulgence croisée à tous ceux qui prendraient la croix pour combattre et évangéliser les Wendes.<sup>1012</sup>

### 3.3. La seconde croisade : une diversification des théâtres

Bien qu'initialement prévue pour libérer Édesse, retombée aux mains des musulmans, la croisade vit une diversification de ses théâtres d'opérations. Dès 1147, elle se porta contre les Wendes dans un effort regroupant des Saxons, Danois, Polonais et

---

<sup>1009</sup> *Ibid.* p. 284-297. Kahl pour sa part considère que l'initiative de la croisade contre les Wendes en particulier vint plutôt du pape Eugène III. En effet, si Bernard de Clairvaux avait bien fait de la croisade un phénomène dirigé contre l'ensemble des ennemis de la chrétienté, il n'aurait jamais nommé les populations ciblées par celles-ci. C'est Eugène III, qui dans son appui à la croisade, aurait souligné les *Sclavos ceterosque paganos habitantes versus aquilonem ire*. De fait, c'est sous l'impulsion pontificale que la croisade devint une entreprise à la fois religieuse et ethnique. Pour plus de détails, voir Hans-Dietrich Kahl, « „...Auszu-jäten von der Erde die Feinde des Christennamens...” » dans Hans-Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*. Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 634-636.

<sup>1010</sup> Friedrich Lotter, *loc. cit.* p. 288-290.

<sup>1011</sup> Hans-Dietrich Kahl, « „...Auszu-jäten von der Erde die Feinde des Christennamens...” » *loc. cit.* p. 637.

<sup>1012</sup> Letter of after 13 march 1147: S. Bernardi Opera, ed. J Leclercq and H. Rochais, 8 vol, Rome, 1957-77, vol. 8 no 457.

Bohémiens qui se dirigèrent vers l'actuelle région de Mecklenbourg-Vorpommern. Les ennemis étaient Slaves, païens et politiquement indépendants. De plus, il s'agissait des premiers non-musulmans visés par le phénomène croisé ainsi que des premiers que l'on considérait comme pouvant être convertis à la religion chrétienne.<sup>1013</sup> On retrouvait dans leur territoire trois regroupements de populations slaves plus ou moins cohérents : les Abodrites au nord-ouest, les Wilzes au nord-est et les Sorbes au sud, généralement rassemblés sous la dénomination de Wendes.<sup>1014</sup> Ce sont les Abodrites qui furent les plus importants, puisqu'ils commencèrent dès le milieu du XII<sup>e</sup> siècle à absorber les populations des alentours.<sup>1015</sup> De plus, les Wendes furent eux-mêmes divisés par les chrétiens selon trois groupes religieux : les néophytes, les païens et les apostats.<sup>1016</sup> De prime abord, ils n'auraient pu être que la cible des Saxons, le Danemark étant secoué par de nombreuses guerres civiles qui auraient pu l'écarter de la croisade. Cependant, la nouvelle dynastie qui prit la tête du Danemark devait réorienter les volontés guerrières des Danois vers un nouvel ennemi, soit les Wendes.<sup>1017</sup>

Peu avant le prêche de Bernard en 1147, de premiers conflits éclatèrent sur les frontières entre la Saxe et les territoires abodrites. En raison de l'apparente faiblesse d'un de leurs chefs, Niclot, les Saxons décidèrent de déclarer la guerre aux Wendes. Ils remportèrent certains succès, repoussant les élites du territoire slave vers l'est et les forçant à établir des réseaux de défense contre les armées, colonisateurs et évangélisateurs de Saxe. Ce premier assaut marqua un changement important dans la dynamique frontalière entre les deux peuples, car les Germaniques s'étaient auparavant contentés d'agir comme des chefs de guerre, exigeant des tributs ainsi que des otages en échange de la paix. Cette nouvelle action entraîna une cristallisation de la défense slave et une réaction armée des élites wendes, entraînant l'appel à la croisade du 13 mars 1147 à la Diète de Francfort.<sup>1018</sup> Plusieurs figures importantes s'y retrouvèrent : Henri le Lion de Saxe (1129/31-1195), son

<sup>1013</sup> Jean Taylor Pegatha, *op. cit.* p. 1-2.

<sup>1014</sup> Friedrich Lotter, *op. cit.* p. 267.

<sup>1015</sup> *Ibid.* p. 270.

<sup>1016</sup> Jean Taylor Pegatha, *op. cit.* p. 45.

<sup>1017</sup> Janus Møller Jensen, « Denmark and the Holy War: a Redefinition of Traditional Pattern of Conflict 1147-1169 », dans Jonathan Adams et Katherine Holman (dir.), *Scandinavia and Europe 800-1350: Contact, Conflict and Coexistence*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 226.

<sup>1018</sup> Eric Christiansen, *The Northern Crusades: The Baltic and the Catholic Frontier 1100-1525*, London, The MacMillan Press LTD, 1980, p. 50-51.

vassal Adolf II de Schaumburg et Holstein (v.1128-1164), le margrave Albert l'Ours (v.1100-1170) et ses fils Otton (1126-1184) et Herman (1125-1176), le comte palatin Frédéric de Sömmerschenbourg (v.1100-1162) et le comte Ludwig de Thuringe (1128-1172).<sup>1019</sup> En plus de ces personnages laïques, se trouvèrent aussi impliquer dans ce processus croisé l'archevêque Friedrich de Magdebourg (r.1142-1152), l'évêque Rotholf de Halberstadt (r.1136-1149), Wernher de Münster, Reinhald de Mersebourg, Wicker de Brandebourg, Anselm d'Halverberg, Heinrich de Mähren ainsi que l'abbé Wiblt de Korven.<sup>1020</sup> L'historiographie actuelle considère ainsi cette croisade et ses suites comme un mélange entre une entreprise militaire, missionnaire et colonisatrice, puisque le but de ses membres était non seulement de convertir les Wendes, mais aussi de prendre possession de leur territoire. Les différents personnages mentionnés pouvaient tous profiter de la croisade pour étendre leur territoire au détriment des Abodrites.<sup>1021</sup> De plus, ils considérèrent que les Wendes avaient déjà reçu auparavant le sacrement du baptême, mais qu'ils l'avaient renié. Ils étaient dès lors considérés non seulement comme des païens, mais aussi comme des apostats.<sup>1022</sup> « In this last phase of the Christianization of continental Europe, the motives of missions and conquest were again connected in a complex, inseparable symbiosis. »<sup>1023</sup>

Rapidement, l'armée croisée se divisa en deux. La première, accompagnée de plusieurs évêques, marcha contre la ville de Demmin, où elle remporta une victoire. Elle détruisit ainsi un temple et des idoles à Malchow. Cependant, à la suite de ce premier succès, elle fut détournée vers la ville de Stettin, alors déjà chrétienne. Ce fut le seul gain, bien que théorique, de la croisade : « So the first Northern crusade was not an unqualified success, whether as a military enterprise or as the fulfilment of an ideal. Prince Nyklot was left in control of the Abotrites east of Lübeck, a heathen warlord in a heathen country, who had bought peace from the Saxons by a token submission. The baptism of his warriors had no visible effects; the idols, temples and sanctuaries remained. »<sup>1024</sup> Après l'échec de 1149,

<sup>1019</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Wie kam es 1147 zum „Wendenkreuzzug“? », dans Hans-Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*. Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 624.

<sup>1020</sup> Chronographus Saxo, *op. cit.* p. 188.

<sup>1021</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 10.

<sup>1022</sup> Hans Dietrich Kahl, « Kultbilder im vorchristlichen Slawentum » *loc. cit.* p. 100.

<sup>1023</sup> Alfred Haverkamp, *op. cit.* p. 17.

<sup>1024</sup> Éric Christiansen, *op. cit.* p. 53.

les efforts militaires perdurèrent, entre autres grâce à Henri le Lion, bien que la présence missionnaire décrût. Il réussit à soumettre une partie des Abodrites entre 1158 et 1160.<sup>1025</sup> Ce fut en 1160 que Niclot trouva la mort, alors que les chrétiens réussirent à s'adjoindre temporairement son fils, Pribislav, converti au christianisme.<sup>1026</sup> Cependant, une révolte éclata contre les autorités chrétiennes en 1163/64, menant à un nouveau retour au paganisme.<sup>1027</sup> De nombreuses escarmouches entre chrétiens et païens eurent alors lieu, et les chrétiens commencèrent à prendre certains territoires, exigeant des tributs et détruisant les idoles et temples païens. À partir de ce moment, la christianisation devint un outil de pouvoir pour les nouveaux souverains de la région.<sup>1028</sup> La victoire la plus importante par la suite fut remportée par les Danois en 1168. C'est à ce moment-là que Valdemar soumit l'île de Rügen, y détruisant un important centre cultuel païen, celui d'Arkona, forçant le baptême de la population.<sup>1029</sup> Cependant, comme ce fut souvent le cas, les rites baptismaux n'étaient que rapidement effectués et l'instruction chrétienne demeura incomplète. Il semblait plus important pour les nobles de soumettre les populations aux Germaniques ou aux Danois qu'au christianisme.<sup>1030</sup> Par conséquent, les Wendes ne considérèrent pas que les vœux qu'ils avaient prêtés aux chrétiens étaient importants, et ils retournèrent rapidement au paganisme.<sup>1031</sup> Les opérations militaires et missionnaires s'étirèrent donc, et l'historiographie retient la date de 1185 comme fin des actions militaires contre les Wendes, lorsque Knut VI du Danemark (1163-1202) soumit les Poméraniens. Cela marqua l'apogée de la christianisation et de la soumission des Slaves païens entre l'Elbe et l'Oder, permettant la création d'un réseau d'évêchés danois et germaniques.<sup>1032</sup>

Bien que la croisade parut avoir été un succès en 1185, elle fut généralement considérée par ses contemporains comme un échec. En effet, alors que certains territoires avaient été conquis dès 1148, les Wendes continuèrent de pratiquer des rites sacrificiels et de diriger des opérations de piraterie contre le Danemark. Écrivant après ce premier constat d'échec, Helmold de Bosau lui-même reconnut que l'entreprise n'eut qu'un modeste

<sup>1025</sup> Chronographus Saxo, *op. cit.* p. 191-192. C'est d'ailleurs lors de cette guerre que Niklot trouva la mort.

<sup>1026</sup> Éric Christiansen, *op. cit.* p. 63.

<sup>1027</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 32.

<sup>1028</sup> *Ibid.* p. 64.

<sup>1029</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 33.

<sup>1030</sup> A. P. Vlasto, *op. cit.* p. 153.

<sup>1031</sup> Friedrich Lotter, *op. cit.* p. 293.

<sup>1032</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 33.

succès, celui d'unir certains groupements chrétiens et non pas de convertir les Wendes au christianisme.<sup>1033</sup> Si au cours de la guerre, certains territoires furent ravagés et pillés, les conquêtes réelles furent rares et tardives.<sup>1034</sup> Même lorsque les territoires slaves devinrent chrétiens, le premier impact ne fut pas la christianisation de leur population ; ce fut l'établissement de nobles d'origine germanique, changeant la figure économique et politique de la région.<sup>1035</sup> La soumission territoriale ainsi que la christianisation menèrent à la germanisation du territoire et de sa population.<sup>1036</sup>

C'est dans ce contexte que se développèrent les représentations des Wendes présentes dans les sources. Alors que les guerres contre les Slaves trouvèrent leurs origines dans l'époque ottonienne, l'ensemble des conflits fut reconsidéré par Helmold de Bosau, menant ainsi à une superposition de l'image des Wendes de son époque sur celle des Slaves païens des siècles précédents. Saxo Grammaticus, pour sa part, voulut simplement dépeindre les ennemis de sa nation.

#### 4. Portrait du Wende

Tout comme ce fut le cas pour les Slaves de l'époque ottonienne, les chrétiens dénotèrent chez les Wendes païens une absence de pensée universelle. Selon Vlasto, les Germaniques comprirent rapidement que le meilleur moyen de soumettre les Abodrites était la destruction de leurs sanctuaires, parce que ce procédé retirait tout pouvoir aux dieux païens. Les croisés devaient démontrer la toute-puissance du Dieu chrétien afin que les Wendes cessent de le considérer comme une entité divine parmi les autres ou le dieu des Saxons.<sup>1037</sup>

Il est aussi possible de remarquer que les chrétiens définirent les païens wendes comme un ensemble homogène. Si Helmold distingua d'abord les peuples slaves dans son écrit, il les considéra rapidement du même œil en raison de leurs cultes idolâtres.<sup>1038</sup>

<sup>1033</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Zum Ergebnis des Wendenkreuzzugs von 1147 », dans Hans-Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*. Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 673-674.

<sup>1034</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 45.

<sup>1035</sup> William L. Urban, « The Wendish Princes and the "Drang nach dem Osten" » *Journal of Baltic Studies*, Vol. 9, No. 3, 1978, p. 227.

<sup>1036</sup> Jean Taylor Pegatha, « Moral Agency in Crusade and Colonization: Anselm of Havelberg and the Wendish Crusade of 1147 », *International History Review*, Vol. 22, No.4, 2000, p. 762.

<sup>1037</sup> A. P. Vlasto, *op. cit.* p. 149.

<sup>1038</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 74-75.



Conséquemment, ils furent jugés de manière négative en raison de leur religion, et les sources utilisent des termes tels que *ydolatria*, *superstitio* et *error* pour en parler.<sup>1039</sup> Tout comme la religion slave, les cultes wendes furent considérés comme tournés vers le concret, comme un ensemble de rites au sein desquels les dieux pouvaient perdre leur prestige et leur place s'ils ne donnaient pas à leurs fidèles victoires, récoltes et prospérité.<sup>1040</sup> Cette orientation matérielle se concrétisa dans une importante vénération des forces de la nature : « The cult of holy places, plants and animals, the cult of the dead (veles) and the cult of gods were the essential guarantees of health, security, success and identity of the family, village and tribe, and the wise men and women who understood the rites were treated with the utmost respect. Festivals of fecundity, and funerals involving the sacrifice of horses and humans, were the high-points of the year, and the lesser domestic rituals were to survive in some areas down to the eighteenth century. »<sup>1041</sup> Selon Christiansen, le paganisme wende imprégna l'ensemble de la société et de l'organisation territoriale, puisque tout était organisé autour de lieux sacrés où les paysans faisaient leurs offrandes et tenaient des rituels.<sup>1042</sup> Par conséquent, les croisés durent combattre un ennemi qui se trouvait partout, difficile à déraciner parce que le paganisme semblait pénétrer chaque couche de la société qu'ils cherchaient à convertir.

#### 4.1. Les rites et symboles du paganisme

Les dieux wendes occupèrent une position importante dans les écrits chrétiens. À plusieurs reprises, il est fait mention du dieu Svantovit ou Sventevit, une divinité du ciel possédant plusieurs têtes.<sup>1043</sup> Selon Helmold de Bosau, la vénération de cette entité ne représentait pas nécessairement un trait du paganisme. Il s'agissait plutôt d'une hérésie, Svantovit étant une déformation du nom saint Vitus de Corvey, à qui une église de la région d'Arkona avait autrefois été dédiée. L'oubli du christianisme dans cette région et le retour au paganisme aurait détourné le nom du saint pour en faire un dieu multiface païen, idée

---

<sup>1039</sup> Volker Scior, *op. cit.* p. 212.

<sup>1040</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Heidnisches Wendentum und Christliche Stammesfürsten », *loc. cit.* p. 226

<sup>1041</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 38.

<sup>1042</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>1043</sup> A. P. Vlasto, *op. cit.* p. 146.

reprise par Saxo Grammaticus dans son livre XIV.<sup>1044</sup> Christiansen pour sa part mentionne le dieu Radigost/Radigast, vénéré dans la ville de Demmin alors que la ville de Stettin, pour sa part, aurait abrité trois temples païens.<sup>1045</sup> S'il s'agit des principales divinités retenues par l'historiographie, d'autres dieux furent aussi cités dans les sources. Helmold de Bosau par exemple mentionne bien le dieu Radigast, mais ajoute d'autres entités moins connues au panthéon duquel il est issu :

LII. Nam preter lucos atque penates, quibus agri et opida redundabant, primi et precipui erant Prove, deus Aldenburgensis terrae, Siwa dea Polaborum, Radigast deus terrae Obodritorum. His dicati erant flamines et sacrificiorum libamenta multiplexque religionis cultus. Porro sollempnitates diis dicandas sacerdos iuxta sortium nutum denuntiat, conveniuntque viri et mulieres cum parvulis mactantque diis suis hostias de bobus et ovibus, plerique etiam de hominibus Christianis, quorum sanguine deos suos oblectari iactitant. Post cesam hostiam sacerdos de cruore libat, ut sit efficacior oraculis caspescendis. Nam demonia sanguine facilius invitari multorum opinio est.<sup>1046</sup>

Helmold associa les dieux païens, les démons ainsi que les sacrifices en un tout, que l'on pourrait définir comme la base du paganisme. L'auteur enchaîne en mentionnant que même chez les Wendes, il était reconnu que certains dieux étaient néfastes, soit les *Diabol* ou *Zcerneboch*, ce qui, dans le premier cas, rappelle le Diable. Mineurs, ils demeuraient dans l'ombre de Svantovit et de Redigast, dieux principaux des païens et particulièrement, dans le premier cas, des habitants de l'île de Rügen.<sup>1047</sup>

Svantovit et toutes autres divinités païennes eurent un impact important dans la société wende selon Helmold et ses contemporains. Avant l'évangélisation des Abodrites, Helmold rapporte que les païens s'entre-déchiraient parfois pour la gloire de leurs dieux. Les Regariens et les Tholenzis déclarèrent la guerre aux autres tribus slaves. Détenant une image de Redigast et recueillant ainsi le plus de sacrifices et d'oracles, ils disaient, selon

<sup>1044</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 76. Pour la référence à Saxo Grammaticus, voir Saxo Grammaticus, *op. cit.* XIV, 39.

<sup>1045</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 29.

<sup>1046</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 52.

<sup>1047</sup> *Idem.* .

Helmold, mériter plus de pouvoir au sein de la société wende puisque tous les Slaves païens des environs venaient consulter leurs devins et leurs dieux.<sup>1048</sup> Puis, au moment où les peuples étaient nominalement christianisés, les divinités continuèrent d'influencer et de susciter la crainte des Wendes.<sup>1049</sup> Les missionnaires et les croisés comprirent rapidement que la conversion en profondeur de la société wende serait un défi d'importance. Les prêtres chrétiens se présentant dans les territoires wendes et tentant d'y célébrer une messe étaient reconnus pour provoquer la colère de Svantovit, menaçant les bienfaits reçus de ses fidèles. Pour préserver l'intégrité du peuple abodrite, les missionnaires coupables devaient être sacrifiés aux dieux. La même intolérance était d'ailleurs appliquée aux néophytes. Les païens considéraient que les nouveaux chrétiens rompaient leurs relations avec leurs dieux ancestraux, menaçant les païens de toutes sortes de calamités. Ce faisant, ils devenaient aussi coupables que les missionnaires et exclus de la société. Il devenait permis de les tuer.<sup>1050</sup> Cette insistance sur les dieux et leur rôle dans la société vint justifier la durée de l'effort missionnaire, militaire et croisé. Les païens combattaient fréquemment les évangélistes aux époques saxonnes et ottoniennes, mais la victoire avait fini par être chrétienne. Dans le cas des Wendes, le lien entre les divinités et leurs adorateurs semblait plus puissants qu'auparavant, puisque la religion semblait dicter les mœurs sociales. Par conséquent, tout membre de la société qui décidait d'embrasser la religion chrétienne était automatiquement condamné. Cela ajoutait donc à la vision d'une obstination païenne. L'effort missionnaire ne pouvait donner aucun résultat, les Wendes empêchant les missionnaires de prononcer leurs sermons et éliminant quiconque présentant une dissidence religieuse.

Les divinités wendes, incarnées par des idoles, sont décrites avec force détails dans les sources. Ces portraits ont influencé l'historiographie. Kahl, par exemple, mentionne que nous avons retrouvé ce qui semble être une idole, similaire à celles décrites dans les sources, à Silberberg. Il s'agit, selon lui, d'une représentation du dieu Triglav, dont le nom signifiait simplement trois visages.<sup>1051</sup> Cependant, cette association fut seulement possible

---

<sup>1048</sup> *Ibid.* I, 21.

<sup>1049</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Kultbilder im vorchristlichen Slawentum », *loc. cit.* p. 109.

<sup>1050</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Heidnisches Wendentum und Christliche Stammesfürsten », *loc. cit.* p. 208.

<sup>1051</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Kultbilder im vorchristlichen Slawentum », *loc. cit.* p. 128-129. Voir aussi Christian Lübke, « Zwischen Triglav und Christus. », *loc. cit.* p. 22.

pour les historiens et archéologues en raison de l'interprétation des descriptions trouvées dans les sources. Il est difficile d'affirmer qu'il s'agissait bien là d'une idole païenne. L'hypothèse de Kahl est appuyée par Shupecki, qui mentionne que des statuettes à plusieurs visages, associées à des idoles, ont été découvertes dans les territoires de Polabie et de Poméranie. Il n'est donc pas possible d'affirmer que les idoles n'ont pas existé.<sup>1052</sup> Toutefois, leur description fut utilisée par les chrétiens pour favoriser la justification des missions et attaques contre les Wendes. Aussi, le *Tractatus de urbe Brandenburg*, décrivant la fondation de la ville de Brandebourg, souligne que la cité était autrefois païenne, et qu'on y trouvait une idole d'un dieu, lequel possédait trois têtes. Des rites affreux étaient réalisés en son honneur. Même à la suite de la conversion officielle de la ville, la vénération idolâtre demeura importante, ce qui accrut l'effort chrétien pour faire cesser le paganisme au sein de la cité.<sup>1053</sup> Cette description d'idoles à plusieurs visages, selon Phillips, était récurrente, et les idoles, en bois ou en métal, étaient monstrueuses et situées au cœur d'impressionnants temples selon les écrits chrétiens.<sup>1054</sup> Selon Rosik, cette vision d'un dieu à plusieurs visages pouvait servir à manifester l'omnipotence de la divinité païenne. En raison de cette puissance omnipotente que l'on associait aux idoles païennes chez les chrétiens, on considérait que les démons qu'elles incarnaient étaient en compétition directe avec Dieu, ce qui ne pouvait être toléré.<sup>1055</sup> Saxo Grammaticus livre une autre description d'une telle idole :

XXXIX. Ingens in ede simulacrum, omnem humani corporis habitum granditate transcendens, quatuor capitibus totidemque ceruicibus mirandum perstabat, e quibus duo pectus totidemque tergum respicere uidebantur. Ceterum tam ante quam retro collocatorum unum dextrorsum, alterum leuorsum contemplationem dirigere uidebatur, Corrase barbe, crines attonsi figurabantur, ut artificis industriam Rugianorum ritum in cultu capitem emulatam

<sup>1052</sup> Leszek Paweł Shupecki, « Au déclin des dieux slaves », dans Michel Rouche (dir.), *Clovis. Histoire et mémoire. Le baptême de Clovis, son écho à travers l'histoire*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1997, T.2, p. 297.

<sup>1053</sup> « Tractatus de Urbe Brandenburg », dans Christina Meckelnborg, *Tractatus de urbe Brandenburg : das älteste Zeugnis brandenburgischer Geschichtsschreibung : Texanalyse und Edition*, Berlin, Lukas Verlag, 2015, p. 111.

<sup>1054</sup> Jonathan Phillips, *op. cit.* p. 228.

<sup>1055</sup> Stanisław Rosik, « Pomerania and Poland in the Tenth to Twelfth Centuries: The Expansion of the Piasts and Shaping Political, Social and State Relations in the Seaside Slav Communities », *loc. cit.* p. 468.

putares. In dextra cornu uario metalli genere excultum gestabat, quod sacerdos sacrorum eius peritus annuatim mero perfundere consueuerat, ex ipso liquoris habitu sequentis anni copias prospectus. Leua arcum reflexo in latus brachio figurabat. Tunica ad tibias prominens fingeatur, que ex diuersa ligni materia create tam arcano nexu genibus iungebantur, ut compaginis locus non nisi curiosiori contemplatione deprehendi potuerit. Pedes humo contigui cernebantur, eorum basi intra solum latente. Haud procul frenum ac sella simulacri compluraque diuinitatis insignia uidebantur. Quorum ammirationem conspicue granditatis ensis augebat, cuius uaginam ac capulum preter excellentem celature decorem exterior argenti species commendabat.<sup>1056</sup>

Cette description est celle de l'idole du temple d'Arkona, située au nord de l'île de Rügen et détruite par les Danois en 1168. Comme le souligne Phillips, l'idole possédait des traits monstrueux et elle n'était pas totalement humaine en raison de ses quatre têtes. De plus, son portrait l'associa clairement au peuple de Rügen, Saxo soulignant qu'elle possédait la même coupe de cheveux et la même taille de barbe que les habitants de l'île. Cela démontre une association claire entre la volonté de dépeindre les dieux comme des démons, mais aussi de les associer aux païens, puisque les dieux démoniaques empruntaient certains de leurs traits. Par conséquent, la croisade gagnait une légitimité supplémentaire. Cette association prouvait que les chrétiens combattaient les forces du Diable, représentées par les dieux païens ainsi que par leurs adorateurs. De plus, la présence d'idoles chez les communautés païennes contrevenait au second commandement de Dieu, Saxo spécifiant bien qu'elles avaient été faites de main d'homme. Certes, il louait le travail de l'artisan, le qualifiant même de doué. Mais, il reste que son art n'avait pas été utilisé pour une noble cause. Dans la même section de son écrit, Saxo Grammaticus présente d'autres idoles païennes :

XXXIX. Maius fanum uestibuli sui medio continebatur, sed ambo parietum loci purpura claudebantur, tecti fastigio solis dumtaxat columnis imposito. Itaque ministri, direpto uestibuli cultu, tandem manus ad interiora fani uelamina porrexerunt.

<sup>1056</sup> Saxo Grammaticus, *op. cit.* XIV, 39.3.

Quibus amotis factum quercu simulacrum, quod Rugievithum uocabant, ab omni parte magno cum deformitatis ludibrio spectandum patebat. Nam hirundines, que sub oris eius lineamentis nidos molite fuerant, in eiusdem pectus crebras stercore sordes congesserant. Dignum numen, cuius effigies tam deformiter a uolucris foedaretur. Preterea in eius capite septem humane similitudinis facies consedere, que omnes unius uerticis superficie claudebantur. Totidem quoque ueros gladios cum uaginis uni cingulo appensos eius lateri artifex conciliauerat. Octauum in dextra dstrictum tenebat. Hunc pugno insertum firmissimo nexu ferreus clauus astrinxerat nec manui nisi precise euelli poterat, que res trucande eius occasio exstitit. Spissitudo illi supra humani corporis habitum erat, longitude uero tanta, ut Absalon, supra primam pedum partem consistens egre mentum securicula, quam manu gestare consueuerat, equaret.

Hoc numen, preinde ac Martis uiribus preditum, bellis preesse crediderant. Nihil in hoc simulacro iocundum uiscentibus fuit, lineamentis impoliti celaminis deformitate sordentibus. Iamque famuli maxima cum totius Urbis exanimatione tizbiis eius secures applicare coeperunt.<sup>1057</sup>

On retrouve de nouveau dans cette description une insistance sur les traits du dieu, hideux et monstrueux. Il avait cette fois sept visages, mais tous unis sur une seule tête. De plus, l'auteur mentionne à la fois la grandeur imposante de l'idole et son absence de pouvoir. Pour ce faire, il spécifie qu'Absalon, même sur la pointe des pieds, ne pouvait rejoindre qu'avec de nombreuses difficultés le menton de l'idole. Cependant, d'un autre côté, des oiseaux avaient fait leur nid sur sa tête et pollué son torse. L'idole, censée représenter un dieu digne d'adoration, se trouvait profanée par des oiseaux, démontrant sa futilité et son absence de pouvoir.

De plus, l'apport humain est mis de l'avant dans l'élaboration de cette idole. L'artisan ayant œuvré à la construction de l'idole est mentionné, tout comme les démarches qu'il dut réaliser pour que celle-ci puisse tenir son épée. Enfin, la représentation divine fut associée par Saxo Grammaticus au monde gréco-romain. Il lui supposa une fonction

---

<sup>1057</sup> *Ibid.* XIV, 39.39-40.

militaire, liant l'idole au dieu Mars. Cet auteur mentionne deux autres idoles, aussi monstrueuses en raison de leurs cinq têtes dont, dans le cas de la seconde idole, une au centre du torse : «XXXIX. Nec eius excidio contente satellitum manus ad Poreuithum simulacrum, quod in proxima ede colebatur, avidius porriguntur. Id quique capitibus consitum, sed armis uacuum fingeatur. Quo succiso Porenutii templum appetitur. Hec statua, quatuor facies representans, quintam pectori insertam habebat, cuius frontem leua, mentum dextera tangebat. Hec famulorum ministerio securibus icta concidit. »<sup>1058</sup>

Helmold, dans sa chronique, mentionne aussi de nombreuses idoles païennes, bien qu'il n'offrît pas de descriptions aussi détaillées que Saxo Grammaticus. Il décrit bien la destruction de l'idole de Svantovit par les Danois, du sanctuaire païen ainsi que de la conversion de l'île de Rügen. Il souligne cependant que les habitants de l'île se mirent de nouveau rapidement à adorer saint Vitus, avant de retomber dans leur ancienne erreur et d'adorer Svantovit comme c'était le cas avant la victoire danoise.<sup>1059</sup> À cet égard, l'absence d'insistance sur la description de l'idole par Helmold est facilement justifiable. La destruction de l'idole d'Arkona fut un succès danois et non pas saxon. Par conséquent, le chroniqueur put vouloir diminuer le succès remporté par Valdemar et ses troupes en omettant la description de l'idole. De plus, en soulignant le retour des païens à leur ancien culte peu après, il insiste à nouveau sur l'échec danois. L'absence de description n'est donc pas involontaire : la mention d'idoles vient bien condamner les païens qui enfreignaient le second commandement divin. Cependant, le succès danois était diminué. Pour preuve, lors de la conversion de Pribislav au christianisme par les évêques germaniques, dont Gerold en tête, Helmold se fit beaucoup plus loquace en ce qui a trait aux idoles et rites païens. Bien qu'il décrivît peu les représentations divines, il souligna tout de même que certaines avaient plusieurs visages, que d'autres n'étaient que des arbres et qu'enfin, certaines n'avaient aucune représentation physique.<sup>1060</sup>

Plus tôt dans sa chronique, Helmold donne aussi une brève description de l'une de ces idoles. S'attardant plutôt au lieu de culte dans lequel elle se trouvait, il remarque tout de même que Redigast, chef des démons païens, avait une idole ornée d'or et vêtue de

---

<sup>1058</sup> *Ibid.* XIV, 39.41.

<sup>1059</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* II, 108.

<sup>1060</sup> *Ibid.* I, 84.

pourpre dans la ville de Rethra, dans l'actuel Mecklembourg.<sup>1061</sup> Elle fut détruite plus tard, lorsque Niclot, chef des Abodrites, était en guerre contre les Saxons. Son anéantissement devait aussi mener à la fin des rites païens selon l'auteur.<sup>1062</sup> Cependant, si de nombreuses mentions et descriptions se retrouvent chez Saxo Grammaticus, rien ne prouve encore qu'elles furent aussi répandues que les textes le laissent croire. Kahl soulève que selon plusieurs historiens, la destruction du sanctuaire de Triglav à Brandebourg et de son idole en 1156, telle que rapportée par Helmold, n'eut pas lieu. En effet, ce territoire était déjà sous occupation chrétienne et germanique, et les missions y étaient en nette progression.<sup>1063</sup> La destruction d'idoles dans les sources demeure également peu précise et détaillée. Les auteurs médiévaux semblaient plutôt associer le démantèlement des idoles à la fin des cultes païens, ce qui ne représentait pas nécessairement la réalité. En effet, ce n'est pas parce que les sources mentionnent les succès missionnaires que l'idolâtrie cessait dans les territoires convertis.<sup>1064</sup> La mention des idoles dans les sources ne servait qu'à souligner les victoires des missionnaires qui remplissaient un des buts de l'évangélisation des territoires païens. Tant chez Helmold de Bosau que chez Saxo Grammaticus, cette hypothèse est corroborée par les objectifs des chroniqueurs, à savoir glorifier leur nation ou évêché respectif. De plus, la mention de ces idoles rendait aussi possible la description des rites réalisés en leur honneur.

Les rites associés aux idoles dans les sources de l'époque wende furent dans un premier temps les sacrifices et le tirage au sort pour connaître l'avenir. L'immolation humaine fut exposée dans les écrits non seulement pour opposer les païens aux chrétiens, mais aussi pour insister sur le danger que représentaient les Wendes pour l'ensemble de la chrétienté. Les démons païens se délectaient du sang des chrétiens et particulièrement, de celui des martyrs.<sup>1065</sup> Dans cette perspective, Kahl, s'appuyant sur un témoignage présenté dans la *Chronica Slavorum*, raconte qu'un prêtre chrétien, se rendant à Arkona pour prêcher, risqua de perdre la vie. Repéré par un prêtre païen du sanctuaire, il fut dénoncé,

---

<sup>1061</sup> *Ibid.* I, 2.

<sup>1062</sup> *Ibid.* I, 71.

<sup>1063</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Das Ende des triglaw von Brandenburg », dans Hans-Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*. Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 566.

<sup>1064</sup> *Ibid.* p. 570-571.

<sup>1065</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 77.



car il avait mis les dieux en colère par sa présence. La seule manière d'apaiser cette fureur divine aurait été de sacrifier le missionnaire. La foule païenne voulut donc s'en emparer pour le massacrer. Avec l'aide des marchands chrétiens présents dans la ville, il réussit à fuir et quitta la ville. Cette description serait véridique selon les dires de la chronique, puisqu'Helmold spécifie dans son écrit que la ville était ouverte à tous, païens comme chrétiens, tant que chacun apportait un cadeau pour les idoles et ne prêchait pas la religion chrétienne. Selon certaines sources, les chrétiens auraient eux-mêmes participé aux rites sacrificiels de la ville qui était une plaque tournante commerciale importante.<sup>1066</sup> Cette implication chrétienne théorique au sein de rituels d'immolations pourrait rendre les dires de l'auteur plus véridiques.<sup>1067</sup> Cependant, il est également possible que ces rites n'aient jamais eu lieu. Accuser les chrétiens de participer aux sacrifices ne faisait en fait que démontrer l'importance commerciale de la cité, excitant ainsi l'engouement pour sa conquête. De plus, d'un point de vue chrétien, cette accusation pouvait démontrer une perversion des chrétiens par les païens, augmentant ainsi la volonté de les convertir pour que cessent ces déviations des fidèles. Helmold souligna aussi dans sa chronique que saint Vitus, devenu Svantovit, possédait également un lieu de culte et qu'un sacrifice annuel devait être fait en son honneur, selon une codification précise et sérieuse. Les marchands de tous les horizons se présentant au marché de cette cité devaient de même remettre leurs meilleures marchandises au dieu païen sous forme d'offrande.<sup>1068</sup> De plus, les dieux Prove, Siva et Redigast exigeaient aussi que des victimes leur soient offertes en sacrifice. En plus du bétail, ils exigeaient surtout que des humains leur soient immolés, parce qu'ils se régalaient de leur sang : « LII. His dicati erant flamines et sacrificiorum libamenta multiplexque religionis cultus. Porro sollempnitates diis dicandas sacerdos iuxta sortium nutum denuntiat, conveniuntque viri et mulieres cum parvulis mactantque diis suis hostias de bobus et ovibus, plerique etiam de hominibus Christianis, quorum sanguine deos suos oblectari iactitant. »<sup>1069</sup> Dans cette nouvelle description, la seule participation chrétienne fut celle de victime, accentuant le côté cruel et sauvage des païens. Dans un contexte où les

<sup>1066</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Heidnische Wendentum und christliche Stammesfürsten », *loc. cit.* p. 207.

<sup>1067</sup> Voir à cet effet Leszek Paweł Ślupecki, *loc. cit.* p. 309. Il considère en effet qu'en raison du nombre de détails et de citations de sacrifices humains dans les sources, il faut considérer qu'ils furent une réalité dans les territoires wendes.

<sup>1068</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 6.

<sup>1069</sup> *Ibid.* I, 52.

missions et les croisades ne progressaient plus, de telles descriptions ne faisaient qu'augmenter la légitimité des actions chrétiennes et pouvaient susciter une plus grande volonté d'intervention. Le but recherché n'était plus simplement de faire cesser l'idolâtrie, mais aussi de sauver des confrères chrétiens et d'aider les missionnaires dans leur évangélisation puisqu'ils figuraient parmi les victimes sacrificielles théoriques les plus fréquentes. À cet égard, Christiansen souligne que l'adoration des forces de la nature, qui n'étaient pas nécessairement incarnées par des dieux, requérait le même genre de sacrifices et de victimes. Lors de grands festivals pour la fécondité tenus par les païens, des chevaux et des humains auraient été dédiés aux démons. Il ajoute que certains de ces rites et fêtes auraient perduré dans quelques régions jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle.<sup>1070</sup> Il s'agit selon nous d'une exagération de la part de l'historien. S'il peut être intéressant de faire un parallèle entre les sacrifices chevalins dénoncés et ceux qui avaient cours à l'époque saxonne, il reste que les faire perdurer jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle dans une tradition païenne ininterrompue demeure hasardeux. Rien ne prouve au niveau archéologique que de tels rites eurent lieu et ils furent toujours dénoncés par des auteurs chrétiens. Il est donc fort probable qu'ils ne s'agissent que de *topoi*. Il serait plus prudent d'écrire que les païens faisaient des sacrifices selon les chrétiens, comme le fait Phillips.<sup>1071</sup> Les auteurs des sources dénoncèrent à plusieurs reprises ces sacrifices. Pour l'année 1168, Helmold de Bosau note que les chrétiens réussirent à détruire l'idole de Svantovit sur l'île de Rügen. Cependant, lors d'une apostasie, les rites dédiés à ce dieu recommencèrent, menant au sacrifice de chrétiens.<sup>1072</sup> Cette description serait d'ailleurs en lien direct avec ce que Saxo Grammaticus raconte lui-même dans sa longue description du temple d'Arkona et des rites qui y étaient pratiqués :

XXIX. Sollennis eidem cultus hoc ordine pendebatur.  
Semel quotannis post lectas fruges promiscua totius  
insule frequentia ante edem simulacri litatis pecudum  
hostiis sollenne epulum religionis nomine celebrabat.  
Huius sacerdos preter communem patrie ritum barbe  
comeque prolixitate spectandus, pridie quam rem  
diuinam facere debuisset, sacellum, quod ei soli  
intrandi fas erat, adhibito scoparum usu  
diligentissime purgare solebat, obseruato ne intra  
edem halitum funderet. Quo quoties capessendo vel

<sup>1070</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 38.

<sup>1071</sup> Jonathan Phillips, *op. cit.* p. 228.

<sup>1072</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* II, 108.

emittendo opus habebat, toties ad ianuam  
 procurrebat, ne uidelicet dei presentia mortalis  
 spiritus contagio pollueretur.<sup>1073</sup>

Un sacrifice animal devait être fait annuellement pour l'idole en raison d'une fête religieuse revêtant une importance particulière pour les Wendes. Dans la suite de son propos, Saxo Grammaticus mentionne que le rite se poursuivait sur plusieurs jours et que, par différentes incantations et observations, le prêtre associé à l'idole devait être en mesure d'annoncer de quoi serait faite la prochaine année du peuple wende. Il était celui qui pouvait leur dire si leurs terres seraient fertiles et si la nation serait prospère ou si, au contraire, tous devraient faire attention, car la disette et la misère menaçaient.<sup>1074</sup> Il y a donc dans cette description à la fois une insistance sur les rites sacrificiels, mais aussi sur le rôle du clergé païen et sur l'importance de son pouvoir au sein de sa société. Il y eut d'autres sacrifices une fois la prévision annuelle annoncée :

XXIX. Consequenter sub simulacri nomine  
 presentem turbam consalutabat, eamque diutius ad  
 huius numinis uenerationem sedulo sacrificii ritu  
 peragendam hortatus, certissimum cultus premium  
 terra marique uictoriam promittebat. His ita peractis  
 reliquum diei plenis luxurie epulis exigentes ipsas  
 sacrificii dapes in usum conuiuui et gule nutrimenta  
 uertere, consecratas numini uictimas intemperantie  
 sue seruire cogentes. In quo epulo sobrietatem uiolare  
 pium estimatum est, seruare nefas habitum.  
 Nummus ab unoquoque mare uel foemina annuatim  
 in huius simulacri cultum doni nomine pendebatur.  
 Eidem quoque spoliis ac predarum pars tertia  
 deputabatur, perinde atque eius presidio parta  
 obtentaque fuissent. Hoc quoque numen trecentos  
 equos descriptos totidemque satellites in iis militantes  
 habebat, quorum omne lucrum seu armis seu furto  
 quesitum sacerdotis custodie subdebatur. Qui ex  
 earum rerum manubiis diuersi generis insignia ac  
 uaria templorum ornamenta conflabat eaque obseratis  
 arcarum claustris mandabat, in quibus preter  
 abundantem pecuniam multa purpura uetustate exesa  
 congesta fuerat. Illic quoque publicorum munerum ac

<sup>1073</sup> Saxo Grammaticus, *op. cit.* XIV, 39.4.

<sup>1074</sup> *Ibid.* XIV, 39.5.

priuatorum ingens copia uisebatur, sudiosis beneficia  
poscentium uotis collata.<sup>1075</sup>

Des sacrifices avaient ainsi lieu chez les Wendes non seulement en raison de fêtes rituelles et annuelles, mais aussi pour toutes sortes d'occasions. Ils effectuaient des offrandes à l'annonce d'une année prospère, pour permettre l'entretien de l'idole de leur dieu ou pour célébrer des victoires militaires. Selon Saxo, le sacrifice devenait, tout comme la religion, une part intégrante de la société wende. Cela démontrait l'influence néfaste des rites païens puisque des victimes animales ou humaines et des biens matériels étaient dédiés à des dieux qui étaient en fait des démons. Par conséquent, les intellectuels chrétiens, tout comme leurs lecteurs, crurent que ces offrandes diverses ne pouvaient que renforcer les démons et leur emprise sur les païens. Considérant la tenue du combat entre les forces du bien et du mal, il devenait nécessaire pour les chrétiens de faire cesser ces offrandes au plus vite afin d'amoindrir la force des puissances démoniaques sur terre. De plus, l'extrait précédent lie aussi les rites sacrificiels à un péché, à savoir celui de la gourmandise. La viande sacrificielle était consommée avec appétit durant la fête, permettant aux païens d'assouvir certains de leurs plus bas instincts.

Pour conclure l'importance de la tradition sacrificielle païenne, Saxo Grammaticus souligne, comme Helmold précédemment, que certains monarques chrétiens, sciemment ou non, commettaient aussi le sacrilège d'offrir des présents à l'idole : « XXXIX. Hanc itaque statuam totius Sclaue pensionibus cultam finitimi quoque reges absque sacrilegii respectu donis prosequebantur. Quam inter ceteros etiam rex Danorum Sueno propitiandi gratia exquisiti cultus poculo ueneratus est, alienigene religionis studium domestice preferendo. Cuius postmodum sacrilicii infelici nece poenes persoluit. »<sup>1076</sup> Cet extrait final permet de mesurer l'impact que représentait le sacrifice ou l'offrande à une idole, puisqu'un roi danois issu donc de la même nation que l'auteur, paya d'une mort atroce les dons qu'il avait faits à l'idole d'Arkona. Malgré l'importance de ces sacrifices au sein des sources, rien ne permet d'affirmer qu'ils aient eu lieu. Abondamment repris dans l'historiographie pour représenter le paganisme slave ou wende, il demeure qu'ils ne laissèrent que peu de traces concrètes. Kahl rapporte que des sacrifices auraient eu lieu à

---

<sup>1075</sup> *Ibid.* XIV, 39.6-7.

<sup>1076</sup> *Ibid.* XIV, 39.8.

Arkona, en s'appuyant essentiellement sur les dires d'Helmold de Bosau. Il avoue cependant lui-même que les archéologues n'ont trouvé sur le site que les débris d'un bâtiment, qui aurait peut-être abrité les cérémonies religieuses avant d'être ravagé par les flammes. Cependant, il fournit peu de détails pour expliquer l'hypothèse selon laquelle ces décombres avaient autrefois une vocation religieuse.<sup>1077</sup>

À cet égard, les sources de l'époque wendes offrent de nombreuses descriptions des lieux de culte païens. Cependant, il y a lieu de s'étonner que de telles descriptions aient pu exister, parce que les sanctuaires païens semblaient bénéficier de protections importantes. Helmold mentionne un arbre sacré chez les Wendes, que personne ne pouvait approcher à l'exception du clergé et de ceux qui désiraient faire des sacrifices :

LXXXIV. Illic inter vetustissimas arbores vidimus sacras quercus, quæ dicatae fuerant deo terrae illius Proven, quas ambiebat atrium et sepes accuratior lignis constructa, continens duas portas. Preter penates enim et ydola, quibus singula oppida redundabant, locus ille sanctimonium fuit universae terrae, cui flamen et feriaciones et sacrificiorum varii ritus deputati fuerant. Illic omni secunda feria populus terrae cum regulo et flamine convenire solebant propter iudicia. Ingressus atri omnibus inhibitus nisi sacerdoti tantum et sacrificare volentibus, vel quos mortis urgebat periculum, his enim minime negabatur asilum. Tantam enim sacris suis Slavi exhibent reverentiam, ut ambitum fani nec in hostibus sanguine pollui sinant.<sup>1078</sup>

En raison de cette interdiction appliquée aux lieux de culte païens selon Helmold, il est important de s'interroger sur la véracité des descriptions présentes dans les sources. Certes, ces portraits d'idoles et de lieux de culte étaient souvent suivis de leur destruction dans les écrits. Mais il demeure que dans les nombreux rapports des sources, l'exposé fait ne s'arrête que rarement à l'idole ou au lieu de culte ; les différents rites païens étaient aussi décrits. Il est donc possible d'avancer que les portraits de lieux monumentaux, comprenant de

<sup>1077</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Der Ostseeslawische Kulstrand bei Ralswiek auf Rügen ((8.-10. JH) », dans Hans-Dietrich Kahl, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*, Leiden, Boston, Brill, 2011, p. 154-158.

<sup>1078</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 84.

nombreuses idoles et des preuves d'infamies païennes,<sup>1079</sup> ne servaient en fait qu'à confirmer le caractère barbare et primitif des différentes populations ciblées par les missionnaires.

Comme ce fut le cas pour son idole, le lieu de culte qui retint le plus l'attention des sources et de l'historiographie fut celui d'Arkona, sur l'île de Rügen. Kahl et Christiansen lui consacrent en effet une part importante de leurs descriptions des rites païens. Si Christiansen ne souligne que l'importance de ce lieu, où se retrouvaient les élites marchandes, politiques, militaires et religieuses de la société wende,<sup>1080</sup> Kahl pour sa part explore un peu plus le rôle joué par cette description dans les écrits chrétiens. Pour lui, l'île de Rügen jouait un rôle important à l'époque médiévale car elle était considérée comme une plaque tournante du commerce dans la Baltique.<sup>1081</sup> L'association d'un lieu de culte païen important à ce centre économique servait à attiser la convoitise des élites chrétiennes, permettant d'accélérer et de légitimer la conquête de l'île. Si l'île représentait une telle importance stratégique, il devenait nécessaire pour les chrétiens de la contrôler afin d'avoir la mainmise sur le commerce de la région et de bloquer le négoce païen, affaiblissant ainsi leur puissance économique. La présence d'un aussi important temple païen, décrit à plusieurs reprises, ne pouvait que justifier les entreprises missionnaires et croisées sur l'île que l'on voulait avant tout libérer de l'emprise des démons. Cette description du temple fut d'abord présente chez Saxo Grammaticus :

XXXIX. [...] Medium Urbis planicies habebat, in qua delubrum materia ligneum, opere elegantissimum uisebatur, non solum magnificentia cultus, sed etiam simulacri in eo collocati numine reuerendum. Exterior edis ambitus accurato celamine renitebat, rudi atque impolito picture artificio uarias rerum formas complectens. Vnicum in eo ostium intraturis patebat. Ipsum uero fanum duplex septorum ordo claudebat. E quibus exterior parietibus contextus puniceo culmine tegebatur. Interior uero, quatuor subnixus postibus parietum loco pensilibus auleis nitebat, nec quicquam cum exteriori preter tectum et pauca laquearia communicabat.<sup>1082</sup>

<sup>1079</sup> Helmold mentionne en effet que lors de la destruction du lieu de culte décrit ci-haut, des engins servant à torturer les chrétiens furent retrouvés. Pour plus de détails, voir Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 84.

<sup>1080</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 28.

<sup>1081</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Kultbilder im vorschriftlichen Salwentum », *loc. cit.* p. 147-151.

<sup>1082</sup> Saxo Grammaticus, *op. cit.* IXV, 39.2.

Le portrait du lieu, bien que rustique, demeure élogieux à l'égard de la construction païenne. L'auteur mentionne l'importance de ce bâtiment dans les rites païens alors que non seulement l'idole semble avoir été adorée par les Wendes, mais l'établissement sacré aussi. Le temple revêtait une dimension de premier ordre pour les païens qui y habitaient selon les dires de l'auteur. Saxo, dans la suite de son écrit, soutient que trois autres temples païens se trouvaient dans les alentours d'Arkona : «XXXIX. Insignis hic uicus trium prepollentium fanorum edificiis erat, ingenue artis nitore uisendis. Iis tantum pene uenerationis priuatorum deorum dignitas conciliauerat, quantum apud Arkonenses publici numinis auctoritas possidebat. Sed et hic locus, ut pacis tempore desertus, ita tunc frequentibus habitaculis confertus patebat. »<sup>1083</sup> Ces temples furent à nouveau admirés par l'auteur, ce qui pouvait démontrer leur rôle pour les païens. Si les constructions sacrées païennes n'avaient eu que peu de portée, elles n'auraient pas été aussi ouvragées que Saxo le souligne. Cela prouvait par la même occasion le dévouement du peuple envers son clergé et ses dieux et d'un point de vue chrétien, envers ses démons. La destruction de ces lieux de culte devenait ainsi un devoir premier des missionnaires et des croisés se présentant dans les territoires wendes. Pour sa part, Helmold ne décrit que peu les lieux de cultes, s'attardant plutôt aux idoles et surtout, aux rituels sacrés. Il ne fait que mentionner dans son écrit l'établissement d'un temple dédié à Redigast dans la ville de Rethra ainsi que la destruction d'Arkona par les Danois en 1168.<sup>1084</sup> L'auteur reste donc cohérent avec ce qu'il avait avancé précédemment, à savoir que les lieux de culte païens n'étaient que difficilement accessibles. Cependant, il reste que, dans son écrit, il décrit les rites réalisés au sein de ces temples impénétrables. Cela illustre que les lieux de cultes sont vraisemblablement des inventions ou des exagérations chrétiennes, servant avant tout à souligner l'importance du paganisme chez les Wendes.

D'ailleurs, ces lieux de cultes païens wendes furent dotés d'un clergé plus important que ce ne fut le cas pour les Saxons ou les Slaves. Alors que chez les peuples des siècles précédents, il était surtout question de sorciers, de devins et d'oracles, il semblerait qu'un clergé bien établi fut présent chez les Wendes païens selon les chrétiens : « What gave a

<sup>1083</sup> *Ibid.* XIV, 39,38.

<sup>1084</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 2 et II, 108.

different dimension to Slav paganism was the existence of a priesthood able to elaborate and intensify worship by constructing images, cult objects and temples, and the development of master cults within the cities, where special skills in augury and ritual made the priests leaders of the community. »<sup>1085</sup> Fraesdorff soutient cette idée de Christiansen, s'appuyant sur la *Chronica Slavorum* d'Helmold de Bosau. Il souligne que chez les Abodrites, d'après l'auteur latin, le réel chef de la société était le grand prêtre.<sup>1086</sup> À cet égard, la *Chronica Slavorum* démontre que la population et ses chefs politiques et/ou militaires dépendaient totalement du clergé païen :

CVIII. Rex apud eos modicae estimacionis est comparacione flaminis. Ille enim responsa perquirat et eventus sortium explorat. Ille ad nutum sortium, porro rex et populus ad illius nutum pendent. [...] Nec hoc latuit diu sacerdotem illum barbarum et accersitis rege et populo nuntiat irata vehementius numina nec aliter posse placari, nisi cruore sacerdotis, qui peregrinum inter eos sacrificium offerre presumpsisset. Tunc barbara gens attonita convocat institorum cohortem rogatque sibi dari sacerdotem, ut offerat deo suo placabilem hostiam.<sup>1087</sup>

Si dans un premier temps l'auteur insiste sur l'importance du prêtre, il prouve par la suite l'ampleur de son pouvoir par le récit d'un événement. Lorsque le clergé païen apprit qu'un prêtre chrétien se trouvait dans la ville, il exigea qu'il lui soit livré pour être sacrifié. Pour ce faire, l'élite religieuse païenne convoqua le roi et la population afin qu'ils saisissent le prêtre, réfugié chez des marchands chrétiens. Dans le même ordre d'idées, plus tôt dans sa chronique, Helmold spécifie que pour les habitants de Rügen, la population devait une plus grande fidélité aux prêtres qu'au roi.<sup>1088</sup>

Ces prêtres en vinrent à remplacer les sorciers et les devins, puisqu'il semblerait que chez les Wendes païens, ce sont eux qui bénéficièrent des dons oraculaires de leurs ancêtres. À cet égard, nous pouvons jeter un regard aux propos de Saxo Grammaticus :

XXXIX. [...] Preterea peculiarem albi coloris equum titulo possidebat, cuius iube aut caude pilos conuelleret nefarium ducebatur. Hunc soli sacerdoti

<sup>1085</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 31. Il souligne aussi l'existence d'un grand prêtre dans la cité d'Arkona.

<sup>1086</sup> David Fraesdorff, *op. cit.* p. 343.

<sup>1087</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* II, 108.

<sup>1088</sup> *Ibid.* I, 36.



pascendi insidendique ius erat, ne diuini animalis usus quo frequentior hoc uilior haberetur. In hoc equo opinione Rugie Suantouitus—id simulacro uocabulum erat—aduersum sacrorum suorum hostes bella gerere credebatur. Cuius rei precipuum argumentum extabat, quod is nocturno tempore stabulo insistens adeo plerumque mane sudore ac lutos respersus uidebatur, tamquam ab exercitatione ueniendo magnorum itinerum spatia percurrisset.

Auspicia quoque per eundem equum huiusmodi sumebantur. Cum bellum aduersum aliquam prouinciam suscipi placuisset, ante fanum triplex hastarum ordo ministrorum opera disponi solebat, in quorum quolibet bine e transuerso iuncte conuersis in terram cuspidibus figebantur, equali spatiorum magnitudine ordines disparante. Ad quos equus ductande expeditionis tempore sollenni precatione premissa a sacerdote e uestibulo cum loramentis productus, si propositos ordines ante dextro quam leuo pede transcenderet, faustum gerendi belli omen accipiebatur. Sin leuum vel semel dextro pretulisset, petende prouincie propositum mutabatur, nec prius certa nauigatio prefigebatur, quam tria continue potioris incessus uestigia cernerentur.

Ad uaria quoque negotia profecturi ex primo animalis occurso uotorum auspicia capiebant. Que si leta fuissent, coeptum alacres iter carpebant. Sin tristia, reflexo cursu propria repetebant. Nec sortium eis usus ignotus extitit. Siquidem tribus ligni particulis parte altera albis, altera nigris in gremium sortium loco coniectis, candidis prospera, furuis aduersa signabant. Sed ne foemine quidem ab hoc scientie genere immunes fuere. Quippe foco assidentes absque supputatione fortuitas in cinere lineas describebant. Quas si pares numerassent, prospere rei prescias arbitrabantur, si impares, sinitri prenuntias autumabant.<sup>1089</sup>

Il faut d'abord constater que les prêtres païens, selon l'auteur danois, avaient des droits qu'ils ne partageaient pas avec le reste de la population, tel celui de montrer un cheval blanc sacré, censé être la monture du dieu Svantovit. Cet équidé, en plus de représenter la présence du dieu sur terre, permettait aussi au clergé de décider si une entreprise guerrière

<sup>1089</sup> Saxo Grammaticus, *op. cit.* XIV, 39.9-11.

allait être menée ou si des marins allaient prendre la mer. Cela signifiait que le clergé avait théoriquement et pratiquement le pouvoir de déterminer si les souverains pouvaient mener des guerres ou non. L'auteur rapporte aussi que de nombreuses autres prévisions oraculaires étaient faites par le clergé. Les Wendes semblaient toujours avides de connaître leur avenir, de lire les présages, afin de savoir si le futur leur serait favorable ou non. Ces propos, pour les auteurs chrétiens, pouvaient souligner que les païens étaient naïfs, et acceptaient les suggestions des démons se faisant passer pour des dieux. Si les chrétiens jugèrent que les païens prenaient ces animaux pour des incarnations divines, il est possible qu'ils suggérassent par la même occasion que les démons guidaient les bêtes pour influencer les païens et les mener à faire la guerre contre les chrétiens. Helmold abonde dans le même sens, indiquant que pour les habitants de Rügen, le tirage au sorts permettait de déterminer l'issue d'une déclaration de guerre, les dieux choisissant donc lesquelles des différentes tribus iraient combattre.<sup>1090</sup>

L'ensemble de ces rites païens, qu'ils fussent sacrificiels ou oraculaires, étaient liés à une même chose pour les représentants de la chrétienté : les démons. La présence démoniaque au sein des cultes wende occupe une part importante des écrits sur les Wendes païens. Dans la description qu'il fait des rites pour Prove d'Oldenbourg, Siva de Polabi et Redigast des Abodrites, Helmold lie l'ensemble de ces rites :

LII. [...] His dicati erant flamines et sacrificiorum libamenta multiplexque religionis cultus. Porro sollempnitates diis dicandas sacerdos iuxta sortium nutum denuntiat, conveniuntque viri et mulieres cum parvulis mactantque diis suis hostias de bobus et ovibus, plerique etiam de hominibus Christianis, quorum sanguine deos suos oblectari iactitant. Post cesam hostiam sacerdos de cruore libat, ut sit efficacior oraculis caspescendis. Nam demonia sanguine facilius invitari multorum opinio est. Consummatis iuxta morem sacrificiis populus ad epulas et plausus convertitur. Est autem Slavorum mirabilis error ; nam in conviviis et computacionibus suis pateram circumferunt in quam conferunt, non dicam consecrationis, sed execrationis verba sub nomine deorum, bonit scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum lingua sua

<sup>1090</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 36.

Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellat. Inter multiformia autem Slavorum numina prepollet Zuantevith, deus terrae Rugianorum, utpote efficacior in responsis, cuius intuitu ceteros quasi semideos estimabant. Unde etiam in peculium honoris annuatim hominem Christicolam, quem sors acceptaverit, eidem litare consueverunt. [...]<sup>1091</sup>

Dans ce passage, Helmold précise que ce sont les rites sacrificiels, réalisés en l'honneur de Svantovit, qui permettaient aux membres du clergé païen d'être sensibles aux oracles et donc, de pouvoir prédire l'avenir de leur peuple. À cet égard, les sacrifices les plus efficaces étaient considérés comme les immolations humaines, les dieux se délectant particulièrement du sang des martyrs chrétiens. Toujours selon Helmold, la population païenne croyait que les démons, soit les dieux païens, étaient facilement conjurés par le sang. Ce passage est d'ailleurs suivi d'une description de rites selon lesquels un chrétien était annuellement sacrifié, toujours en l'honneur de Svantovit, afin de connaître le futur. Cette idée fut reprise par l'historiographie. Pour Kaljundi, Helmold voyait le Diable comme présent non seulement dans les rites païens, mais aussi dans les espaces qu'ils habitaient, dont les forêts.<sup>1092</sup> D'autre part, pour Christiansen, la violence de la mission chez les Wendes païens venait justement de cette présence démoniaque dans les territoires et cultes païens. La destruction des idoles devenait nécessaire pour que les mauvais esprits soient chassés. Par l'analyse de sources externes à notre étude, cet historien mentionne que les missionnaires rapportèrent fréquemment avoir vu des esprits s'envoler pour descendre en enfer lors de la destruction d'idoles ou alors, que des nuées d'insectes confirmèrent la présence de démons dans celles-ci. Chaque idole devenait donc une sorte de capitaine de l'armée de Satan, régnant sur un territoire et contrôlant une part de la population païenne.<sup>1093</sup> Les *Annales Palidenses* offrent un autre témoignage, alors qu'en 1153, après la chute d'un lieu non loin d'Halberstadt, une idole démoniaque fut détruite, libérant par la même occasion la région de son influence.<sup>1094</sup> Saxo Grammaticus en offre un autre exemple, alors que lors de la destruction de l'idole d'Arkona, les missionnaires virent un démon, sous la forme d'un animal sombre, quitter les vestiges de sa demeure. Pour lui, les

<sup>1091</sup> *Ibid.* I, 52.

<sup>1092</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 84.

<sup>1093</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 54.

<sup>1094</sup> Theodoro Monacho, *op. cit.* p. 88.

Wendes virent ainsi l'influence démoniaque et leur cruauté exposées à la lumière du jour.<sup>1095</sup> Ces propos justifiaient la destruction de tous les anciens symboles du paganisme, en plus de l'urgence de l'avancée chrétienne en territoire païen puisque ces entreprises étaient réalisées dans un but eschatologique, à savoir permettre la victoire des armées divines sur celles de l'enfer. Selon Fraesdorff, cette association entre culte démoniaque et paganisme est démontrée dans les sources par l'utilisation de termes tels que *superstitio*, *error* ou encore *cultura ydolorum*.<sup>1096</sup> Toujours selon lui, ce ne sont pas que les espaces naturels ou les lieux de cultes qui étaient considérés comme des refuges du démon ; les villes et villages païens en vinrent à être vus comme des sièges du Diable, qu'il fallait détruire à tout prix. Les dieux étaient ainsi associés, comme dans l'extrait précédent, à des *niger deus* ou encore, à des *malus deus*. Pour l'auteur, cela revenait à opposer le nord froid et sombre représentant les ténèbres de l'infidélité (*tenebrae infidelitatis*) à la chaleur et la clarté chrétienne représentant la lumière de la foi (*lumen fidei*).<sup>1097</sup>

Dans l'idéologie développée par Bernard de Clairvaux, les Wendes et les Baltes étaient considérés comme les derniers païens sur terre. Leur conversion entraînerait la fin du monde et le jugement dernier. Il était donc nécessaire, pour ce prédicateur, d'éliminer ces païens, derniers représentants du Diable sur terre.<sup>1098</sup> De plus, l'influence démoniaque pouvait se voir dans le cas de possessions. Bien que la description que nous avons de ce phénomène date théoriquement de 1137, soit sous Vicelin et avant les croisades wendes, il demeure intéressant de noter que les démons pouvaient être néfastes pour les païens eux-mêmes. De fait, il fallut que le missionnaire procède à un exorcisme afin de libérer une jeune vierge païenne possédée d'un démon.<sup>1099</sup>

L'ensemble des pratiques et cultes païens furent associés aux démons. Que les auteurs écrivent sur les dieux païens, les idoles, les lieux de cultes, les rites ou le clergé, tout semblait être influencé par les entités démoniaques s'imposant comme des dieux pour les païens. La papauté ne manqua d'ailleurs pas de féliciter ceux qui libérèrent les païens

<sup>1095</sup> Saxo Grammaticus, *op. cit.* XIV, 39.32.

<sup>1096</sup> David Fraesdorff, *op. cit.* p. 321.

<sup>1097</sup> *Ibid.* p. 322-324.

<sup>1098</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Crusade eschatology as seen by St. Bernard in the years 1146 to 1148 », dans Michael Gervers (dir.), *The Second Crusade and the Cistercians*, New York, St., Martin's Press, 1992, p. 36-37.

<sup>1099</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 55.

de leurs cultes idolâtres, comme le pape Alexandre III (1105-1181), écrivant une lettre à l'archevêque Absalon de Rochsilde : : « Ex litteris siquidem charissimi in Christo filii nostri Waldemari, illustris Danorum regis, et plurium aliorum manifeste comperimus, quod quedam insula, Rø nomine dicta, iuxta regnum suum posita, tante idolatrie ac superstitioni a primitiuis catholice fidei fuisset temporibus dedita, vt circumiacentem regionem sibi efficeret censualem et eidem regno et vniuersis christianis circumpositis dampna plurima et cebra pericula incessanter inferret. »<sup>1100</sup> Face à cette approbation pontificale, l'association des démons aux rites païens ne pouvait que mener à une légitimité de la croisade contre les Wendes païens, entreprise qui ne se réalisait en fait plus sous le sceau de la croisade depuis 1149. Les entreprises étaient désormais réalisées en dehors de la juridiction de l'Église, mais menaient tout de même à la conquête de nouveaux territoires et de nouvelles âmes pour la chrétienté. Faire des Wendes des fils du diable permettait ainsi de soutenir l'idéologie selon laquelle ils devaient être convertis ou éliminés, ce qui marqua une première pour la chrétienté.<sup>1101</sup> C'est ainsi du moins que Bernard de Clairvaux présenta son plan de croisade. Avant même de prêcher la croisade contre les Wendes, au moment où il réfléchissait au concept d'ordres militaires, Bernard fit du combat contre le démon et ses représentants le devoir premier des Templiers.<sup>1102</sup> Cela se reflète d'ailleurs dans les propos de ses missives à la suite de la diète de Francfort, laquelle devait sceller le sort des Wendes : « Verumtamen videt hoc malignus et invidet more suo ; frendet dentibus et tabescit ; multos amittit ex his quos variis criminibus et sceleribus obligatos tenebat : perditissimi quique convertuntur declinantes a malo, parati facere bonum. Sed aliud damnum veretur longe amplius de conversione gentium, cum audivit plenitudinem eorum introituram, et omnem quoque Israel fore salvandum. »<sup>1103</sup>

#### 4.2. Cruauté, violence, sauvagerie, piraterie et barbarie

De nombreuses caractéristiques ayant trait à la sauvagerie, la cruauté et la violence furent associées aux Wendes païens. Ils semblèrent, dans la plupart des cas, avoir hérité

<sup>1100</sup> Alexandre III, *Lettre du 4 novembre 1169*, DD, 1 : 2, no 189.

<sup>1101</sup> Jean Taylor Pegatha, *loc. cit.* p. 770-771.

<sup>1102</sup> Jean Taylor Pegatha, *op. cit.* p. 151.

<sup>1103</sup> Saint Bernard de Clairvaux, *Epistolae CDLVII. Ad universos Fideles. De Expeditione in terram sanctam. Festum SS. Petri et Pauli quo apud Magdeburgum convenient, designat (Anno 1147). Patrologia Latina*, Vol. 182, Col. 0651C.

des traits de caractère des Slaves que combattirent les Ottoniens lors des siècles précédents. Dans sa chronique, Helmold reprit essentiellement certains aspects de la cruauté et de la férocité slaves dénoncés par Adam de Brême pour les imposer aux Abodrites. Dans le cas des deux auteurs cependant, le modèle qui servit à créer cette image du Wende sauvage fut le Viking.<sup>1104</sup> La cruauté signifiait d'abord la persécution des chrétiens par leurs ennemis païens. Cependant, les chrétiens ne dénoncèrent pas seulement la violence wende envers la chrétienté, puisque les Slaves païens torturaient leurs propres criminels qui étaient pourtant leurs coreligionnaires. Pour les Latins, cela prouvait la férocité du peuple qu'ils tentaient de convertir. Par la même occasion, cela pouvait expliquer la lenteur des progrès missionnaires dans la région, alors que Helmold comme Saxo voulaient insister sur l'importance de leur nation respective dans le succès de l'évangélisation des Slaves. C'était l'obstination des païens, renforcée par une cruauté immense, qui en était la cause.<sup>1105</sup> Dans les chroniques se retrouve fréquemment la figure du païen comme un être féroce, à la nuque raide – et qui ne ployait donc pas le genou devant la puissance chrétienne –, qui ne croyait en rien et prônait le mal.<sup>1106</sup> Dans une lettre d'Eugène III (v.1080/90-1153) écrite en 1147, il y a cette idée selon laquelle les croisés allèrent dans un premier temps combattre la colère des Slaves :

Quorum nos devotionem [Col.1203C] attendentes, omnibus illis qui crucem eamdem Hierosolymam non acceperunt, et contra Sclavos ire, et in ipsa expeditione, sicut statutum est, devotionis intuitu manere decreverunt, illam remissionem peccatorum quam praedecessor noster felicis memoriae papa Urbanus Hierosolymam transeuntibus instituit, omnipotentis Dei et beati Petri apostolorum principis auctoritate nobis a Deo concessa concedimus, eadem auctoritate sub excommunicatione prohibentes, ut nullus de paganis ipsis, quos Christianae fidei poterit subjugare, pecuniam vel aliam redemptionem accipiat, ut eos in sua perfidia remanere permittat.<sup>1107</sup>

---

<sup>1104</sup> A. P. Vlasto, *op. cit.* p. 78.

<sup>1105</sup> Linda Kaljundki, *op. cit.* p. 79.

<sup>1106</sup> *Ibid.* p. 138.

<sup>1107</sup> Eugène III, *Lettre du 11 avril 1147*, PL, vol. 180, cols. 1203-4 (CLXVI. Ad expeditionem sacram adversus Slavos in Pomerania populos excitat. Regem Hispaniarum quoque scribit bellum contra Saracenos Iberiae comparare. (Anno 1147, April. 11.)).

Les Wendes étaient donc considérés cruels de nature et non pas seulement en raison des actions qu'ils firent contre les chrétiens. Du point de vue de la missive pontificale, les croisés étaient appelés à combattre la colère slave et non pas la population wende. Il n'était pas exigé d'eux qu'ils aillent venger les chrétiens ou récolter des tribus et personne ne devait faire de trêve ou de pacte avec les païens, sous peine d'excommunication. Ainsi, la violence et la fureur étaient considérées comme des caractéristiques wendes païens.

Pour Christiansen, cette association entre Abodrites et violence était due à l'éloignement des populations païennes du système de croyances des chrétiens. Ils étaient donc considérés comme des étrangers ayant de fausses croyances et ainsi, dangereux et cruels.<sup>1108</sup> Nous ne pouvons qu'être en accord avec cette idée puisque les Wendes étaient jugés en raison de notions religieuses et non pas ethniques. À cet égard, Scior, par l'analyse de la chronique d'Helmold, a démontré que le thème de la cruauté est récurrent dans les écrits issus de l'époque des croisades contre les Wendes. On parlait alors d'une *barbaricus furor*, liée à des notions d'*ydolatRIA*, de *superstitio* et d'*error*. Les païens étaient dépeints comme des meurtriers, des pillards, des voleurs et des pirates qui ne pouvaient être jugés dignes de confiance en raison de leur mauvais fond naturel.<sup>1109</sup>

Fraesdorff, dans la même lignée, a démontré que la violence des Wendes était aussi liée à la dureté de leur cœur et donc, à leur obstination dans la foi païenne, en raison de l'emploi de termes tels *duricia*, *obstinacio*, *pertinacia*, *indurare*, parfois associés à des expressions telles *Slavicus furor*, *barbaricus furor* ou *Slavicum furia*.<sup>1110</sup> Comme ce fut le cas pour les Slaves, la fureur et la violence étaient réellement des traits de caractère typiques des Wendes, liés à leur personnalité tout comme à leurs actions. Cependant, comme tendent à le démontrer les sources et l'historiographie, toute cette cruauté était associée aux cultes païens et aux démons. Helmold, lors de la prise du pouvoir chez les Abodrites par Niclot et Privislav, dénonça leur attitude bestiale, causée par les cultes païens : « LII. Postquam igitur mortuus est Kanutus cognomento Lawardus rex Obotritorum, successerunt in locum eius Pribizlaus atque Niclotus, bipartito scilicet principatu uno scilicet Wairensium atque Polaborum, altero Obotritorum provinciam

<sup>1108</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 41.

<sup>1109</sup> Volker Scior, *op. cit.* p. 212-214.

<sup>1110</sup> David Fraesdorff, *op. cit.* p. 334-335.

gubernante. Fureuntque hii duo truculentae bestiae, Christianis valde infesti. Invaluitque in diebus illis per universam Slaviam muntiplex ydolorum cultura errorque supersticionum. »<sup>1111</sup> C'est parce que ces êtres agissaient comme des « truculentae bestiae » lors de leur prise du pouvoir que les cultes idolâtres et superstitieux purent regagner en force dans le territoire. Il y a donc une continuité entre les rites wendes païens et leur cruauté, car le mal perçu au sein de cette société s'expliquait chez les chrétiens par l'importance des cultes païens et par la présence des démons au cœur du monde wende. À cet égard, il faut revenir sur les propos de Saxo Grammaticus, parce qu'il souligne qu'un démon, incarné en une bête sombre, quitta les vestiges d'une idole détruite par les missionnaires. Il explique par la suite que ce suppôt de Satan représentait à la fois les démons inspirant l'erreur du paganisme, mais aussi la cruauté païenne, vice préservé chez eux en raison de leurs cultes idolâtres.<sup>1112</sup> Lotter mentionne que pour les missionnaires, la conversion représentait un passage de la cruauté au salut.<sup>1113</sup>

En raison des démons qu'ils représentaient, les païens furent considérés comme une menace constante pour la chrétienté. Après la conquête de la Saxe, les Slaves, et donc les Wendes païens, ainsi que les Scandinaves représentèrent le nouveau danger frontalier de la chrétienté,<sup>1114</sup> lequel se concrétisa lorsque les Abodrites commencèrent à mener des attaques contre les territoires chrétiens. Au moment où se développa l'idéologie de croisade contre les Wendes en 1147, selon Phillips, la violence chrétienne n'était qu'une réponse à la pression exercée par les païens : « There had indeed been numerous Wendish attacks on Christian territories and Niclot, prince of the Abodrites, was characterized by Helmold of Bosau as "a truculent beast" intensely hostile to Christians, under whom paganism grew throughout Slavia. »<sup>1115</sup> De plus, les autorités chrétiennes jugeaient qu'elles ne pouvaient laisser les païens dans leur erreur, profitant donc de ce prétexte pour mener des opérations vengeresses dans certains territoires wendes.<sup>1116</sup>

Dès les révoltes du XI<sup>e</sup> siècle, dont la plus importante en 1066, les sources commencent à évoquer les ravages causés par les attaques slaves païennes. Dans sa

<sup>1111</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 52.

<sup>1112</sup> Saxo Grammaticus, *op. cit.* XIV, 39.32.

<sup>1113</sup> Friedrich Lotter, *loc. cit.* p. 300.

<sup>1114</sup> Francis Joseph Tschan, *loc. cit.* p. 7.

<sup>1115</sup> Jonathan Phillips, *op. cit.* p. 233.

<sup>1116</sup> *Ibid.* p. 239.



description des événements, Helmold insiste sur le massacre des populations chrétiennes et sur les incendies provoqués dans les églises et autres établissements chrétiens. Alors que les païens étaient autrefois une menace qu'il fallait simplement repousser et tenir hors des frontières de la chrétienté, la relation entre les deux populations se modifia au gré des révoltes. Les chrétiens considérèrent de plus en plus que les païens souhaitaient les voir disparaître, et la chrétienté se devait donc de riposter pour éviter sa propre extinction.<sup>1117</sup> Pour renforcer cette impression, les territoires dévastés par les païens furent décrits comme désolés, devenant des solitudes à perte de vue. Cela représentait ainsi dans l'imaginaire chrétien des territoires sauvages, désertés et habités par des gens rustres et sans réelle culture religieuse. Il s'agissait ainsi de terres couvertes de forêts, ces régions boisées étant associées aux déserts de l'Ancien Testament. Y entrer signifiait pénétrer dans le territoire païen ennemi, où la civilisation n'avait pas sa place. Cela permettait ainsi de relier les terres conquises par les païens à leurs cultes, puisqu'on disait que leurs pratiques étaient liées à la nature et que les démons vivaient donc dans les forêts et les bosquets sacrés.<sup>1118</sup>

De nombreux exemples de dévastations des territoires chrétiens et de massacres de populations sont présents dans les sources analysées. Saxo Grammaticus, dans son livre XIV, mentionne une attaque slave au cours de laquelle l'ensemble du pays chrétien, jusqu'à la région de Roskilde au Danemark, fut ravagé. Il insiste aussi sur le fait que dans la région de la Seeland, l'ensemble de la côte était devenu désertique en raison des nombreuses attaques faites par les pirates wendes païens.<sup>1119</sup> Les razzias faites autour de Segeberg et dans la région de Dargune préoccupèrent pour leur part Helmold :

LXIII. [...] Porro hii qui in castro erant biduo atrocissimam obsidionem pertulerunt. Duae quoque equitum turmae omnem Wagirensium terram pervagantes quicquid in suburbio Segeberg repperunt demolitit sunt. Pagum quoque qui Dargune dicitur et quicquid infra Travenam a viris Westfalis, Hollandris ceterisque extraneis populis incultum fuerat flamma vorax absumpsit, feceruntque cedes virorum fortium, qui forte armis obsistere temptassent, et duxerunt uxores eorum et vilios captivitatem.<sup>1120</sup>

<sup>1117</sup> Francis Joseph Tschan, *loc. cit.* p. 18.

<sup>1118</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 152-154.

<sup>1119</sup> Saxo Grammaticus, *op. cit.* XIV, 15.1.

<sup>1120</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 63.

Cette description présente à la fois la destruction des terres chrétiennes et le massacre d'une partie de sa population. Les nombreuses attaques qui eurent lieu de part et d'autre au cours des croisades wendes empruntèrent un schéma descriptif comparable, servant avant tout à démontrer que l'on ne pouvait laisser les populations païennes continuer à vivre comme elles l'avaient toujours faite. Elles représentaient une menace constante pour la chrétienté, prête à déferler sur elle au moindre signe de faiblesse. Lors de telles situations, les chrétiens en payaient le prix fort car aucune pitié ou humanité ne semblait freiner la sauvagerie wende. Il était du devoir des élites chrétiennes, ecclésiastiques ou laïques, de tout mettre en œuvre pour de faire cesser les actions païennes à l'encontre de la chrétienté. La croisade, jointe à la conversion forcée des populations, devenait une réponse légitime au regard des méfaits païens. Helmold ajouta parfois de nombreux détails dans la description des martyres subis par les chrétiens, joignant ainsi une dimension de réalisme ou de sensationnalisme à ses descriptions. Elles ne servirent en fait qu'à ajouter une dimension barbare ou inhumaine aux actes païens faits contre les chrétiens. L'auteur fit mention des tortures faites aux chrétiens ou aux criminels païens par les Wendes :

LII [...] Fuit preterea Slavorum genti crudelitas ingenta, saturari nescia, inpaciens otii, vexans regionum adiacentia terra marique. Quanta enim mortium genera Christicolis intulerint, relatu difficile est, cum his quidem viscera extorserint palo circumducentes, hos cruci affixerint, irridentes signum redemptionis nostrae. Sceleratissimos enim cruci subgigendos autumant. Eos autem, quos custodiae mancipant pecuniae redimendos, tantis torturis et vinculorum nodis plectunt, ut ignorant vix opinabile sit.<sup>1121</sup>

Selon cette description, on forçait parfois les chrétiens à se mettre en croix, rappelant la religion prêchée par les missionnaires. Pour les auteurs chrétiens, il pouvait s'agir d'une volonté de ridiculiser le christianisme, ajoutant ainsi l'outrage ou l'impiété à la dimension de cruauté. Ce n'est pas la seule fois où la croix fut une des thématiques associées aux tortures païennes ; certains martyres se firent tracer des croix dans le front avant que les

---

<sup>1121</sup> *Ibid.* I, 52.

païens ne leur brisent le crâne. Cependant, ce passage s'inspira en grande partie des écrits d'Adam de Brême :

XVI. [...] Quorum maior loci prepositus Oddar nomen habuit. Ille igitur cum ceteris tali martirio consummatus est, ut, cute capitis in modum crucis incisa, ferro cerebrum singulis aperiretur. Deinde ligatis post terga manibus confessores Dei per singulas civitates Slavorum tracti sunt, usque dum deficerent. Taliter illi *spectaculum facti et angelis et hominibus* in stadio medii cursus exhalarunt victorem spiritum. Multa in hunc modum per diversas Slavorum aut Nordalbingorum provincias tunc facta memorantur, quae scriptorum penuria nunc habentur pro fabulis. Tanti denique in Slavia habentur martyres, ut vix possent libro comprehendi.<sup>1122</sup>

Les martyres, selon cet extrait, furent nombreux dans les territoires païens. L'association de l'écrit d'Adam de Brême à celui d'Helmold nous autorise à supposer que des martyres de ce genre, supposément fréquents à l'époque ottonienne, perdurèrent au cours des siècles suivants. Dans cette optique, Helmold mentionne le martyr du moine Ansver, lequel fut immolé sur l'autel alors que d'autres chrétiens, laïcs ou ecclésiastiques, furent torturés à mort.<sup>1123</sup> Puis, s'inspirant de nouveau d'Adam de Brême, Helmold reprit le martyr de l'évêque Jean à Magnopolis, soit Mecklembourg. Il consacra en fait l'intégralité du chapitre 23 de son premier livre à sa mort :

XXIII. Iohannes episcopus senex cum ceteris Christianis in Magnopolo, id est Mikilenburg, captus servabatur ad triumphum. Ille igitur pro confessione Christi fustibus cesus, deinde per singulas civitates Slavorum ductus ad ludibrium, cum a Christi nomine flecti non posset, truncatis manibus ac pedibus corpus eius in platea proiectum est. Caput vero desectum,

<sup>1122</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 16. Voici la description d'Adam de Brême, *op. cit.* II, xliiii (41) : « [...] Quorum maior loci prepositus Oddar nomen habuit, noster consanguineus. Ille igitur cum ceteris tali martyrio consummatus est, ut cute capitis in modum crucis incisa ferro cerebrum singulis aperiretur. Deinde ligatis post terga manibus confessores. Dei per singulas civitates Sclavorum tracti sunt [aut verbere aut alio modo vexati], usque dum deficerent. Ita illi spectaculum facti et angelis et hominibus in stadio medii cursus exhalarunt victorem spiritum. Multa in hunc modum per diversas Sclavorum provintias tunc facta memorantur, quae scriptorium penuria nunc habentur pro fabulis. De quibus cum regem amplius interrogarem: "Cessa", inquit, "fili. Tantos habemus in Dania vel Sclavania martyres, ut vix possint libro comprehendi. ».

<sup>1123</sup> *Ibid.* I, 22.

quod barbari conto prefigentes in titulum victoriae  
Deo suo Radigasto inmolaverunt. Haec in metropoli  
Slavorum Rethre gesta sunt IIII. Idus Novembris.<sup>1124</sup>

Comme ce fut le cas pour Oddar, la dépouille de l'évêque fut traînée dans les différentes villes slaves afin que les Wendes païens puissent se moquer une dernière fois du prélat chrétien. Comme ce fut le cas lors de l'utilisation de la croix au sein des tortures païennes, le christianisme fut de nouveau tourné en dérision. La violence païenne était donc une fois encore associée à une forme d'impiété puisque la religion chrétienne n'était pas jugée digne de respect pour les païens. Non seulement refusaient-ils la conversion, mais en plus, ils démontraient aux chrétiens qu'ils n'avaient aucune autorité chez eux, et qu'il était possible de se railler du christianisme et des missionnaires sans que Dieu n'intervienne. Les Wendes torturèrent à leur guise les évangélisateurs, et Helmold rapporta que les chrétiens trouvèrent dans les lieux de culte païen des outils servant à la torture des chrétiens.<sup>1125</sup>

Dans un autre ordre d'idée, la cruauté païenne pouvait aussi se manifester dans les tactiques de combats wendes, soit l'utilisation de poison et la piraterie. L'usage d'armes empoisonnées est évoqué par Arnold de Lübeck qui avance que les païens utilisaient des flèches enduites de poisons lors de leurs combats contre les chrétiens. Pour lui, cela démontrait que les Wendes païens ne voulaient faire aucun prisonnier ni laisser de blessés chrétiens sur les champs de bataille.<sup>1126</sup> De son côté, la piraterie fut un thème récurrent, entre autres chez Saxo Grammaticus. La menace wende pour les Danois était essentiellement le résultat des entreprises pirates menées contre leur territoire. Les Abodrites, particulièrement mobiles, représentaient un danger constant pour leur civilisation. À cet égard, les pirates furent souvent qualifiés de nomades et sauvages, se souciant peu de leurs habitations pour plutôt miser sur l'efficacité de leurs attaques. Leur but était avant tout de commettre des vols, la prise du bien d'autrui faisant partie des mœurs wendes.<sup>1127</sup> Ironiquement, pour Saxo Grammaticus, les Slaves apprirent ces stratégies pirates des Danois lorsqu'ils étaient encore païens à l'époque des raids vikings menés contre l'Europe.<sup>1128</sup> Bien que cela puisse d'abord surprendre, le but de Saxo étant avant

---

<sup>1124</sup> *Ibid.* I, 23.

<sup>1125</sup> *Ibid.* I, 84.

<sup>1126</sup> Arnold de Lübeck, *op. cit.* I, 4.

<sup>1127</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 80, 140.

<sup>1128</sup> Saxo Grammaticus, *op. cit.* X, 9,2.

tout de glorifier l'image de son pays, il faut se rappeler que cette stratégie était utilisée du temps où les Danois étaient encore des sectaires des démons. La piraterie n'était donc pas associée à la nation danoise dans l'imaginaire de l'auteur, mais plutôt au paganisme qui fut un fléau tant au Danemark que chez les Wendes par la suite. Pour Saxo, la piraterie n'était qu'un exutoire à la cruauté et à la violence des Wendes, parce qu'ils voulaient avant tout, par leurs pillages, réduire à néant la prospérité des territoires chrétiens voisins, comme cela avait été le cas de la région de Wollin.<sup>1129</sup>

Enfin, partiellement lié à la piraterie, mais surtout à la violence et à la sauvagerie, le Wende était aussi considéré comme étant un barbare. Désignant durant l'époque antique des gens parlant un langage incompréhensible, le terme barbare fut de plus en plus utilisé pour dénoncer l'ennemi comme étant grossier, sauvage et sans culture. Puis, à l'époque des luttes entre christianisme et paganisme, il fut utilisé pour dénoncer le *furor* dont faisait preuve l'ennemi païen.<sup>1130</sup> On en vint à créer une image stéréotypée du barbare. C'était celui qui, en raison des régions nordiques dont il était issu, était plus grand et plus fort, mais aussi empli de fureur (*furor*), de férocité (*saevitia*), de cupidité, de rapacité, d'hostilité pour les étrangers et de sournoiserie. Si le terme fut d'abord utilisé dans une optique ethnique, l'arrivée du christianisme et son expansion lui donnèrent une consonance religieuse qui devait perdurer tout au long de l'époque médiévale. Le barbare devenait étranger et rétrograde de par sa religion, ses mœurs et sa façon d'être.<sup>1131</sup> Si ce concept était bien établi, il fut par contre peu utilisé pour décrire les Wendes. De fait, Helmold ne l'utilisa que peu. Il fut en fait surtout emprunté pour désigner l'ensemble des cibles croisées, qu'elles se trouvent à Lisbonne, en Terre sainte ou en territoire wende. De plus, cette désignation était alors ethnique avant d'être religieuse.<sup>1132</sup> C'est plutôt Saxo Grammaticus qui désigne dans ses *gesta* les Wendes comme barbares, sans pour autant cependant associer de comportements ou d'actions particulières à ce qualificatif.<sup>1133</sup>

---

<sup>1129</sup> *Ibid.* XII, 4,2.

<sup>1130</sup> David Fraesdorff, *op. cit.* p. 187-188.

<sup>1131</sup> *Ibid.* p. 189-191.

<sup>1132</sup> Volker Scior *op. cit.* p. 211 Fraesdorff s'oppose cependant partiellement à cette idée. Pour lui, le terme de *barbarus* chez Helmold fut toujours associé à la notion de *paganus*. Ainsi, on parlait d'un ennemi sauvage, païen, et particulièrement cruel. Cependant, il souligne qu'il est possible que l'auteur ne jugeât pas les Wendes comme barbares en raison de leurs croyances païennes, mais plutôt en raison de leur comportement et de leurs actions. Pour plus de détails, voir David Fraesdorff, *op. cit.* p. 326.

<sup>1133</sup> Voir par exemple Saxo Grammaticus, XIII, 2.

Ainsi, la cruauté et la sauvagerie des Wendes, tout comme celles des Slaves avant eux, étaient une partie inhérente de leur personnalité. Il était impossible de considérer ce peuple païen autrement que comme violent. Il était inspiré par le démon, et il était donc fort à parier que les Abodrites subirent son influence. Par conséquent, ils se comportaient de manière inverse aux chrétiens. La violence et la sauvagerie s'exprimèrent par la destruction des lieux chrétiens lors de révoltes ou d'attaques païennes, par la dévastation des territoires de la chrétienté, le massacre de sa population et par le martyre des représentants ecclésiastiques. Selon Daagaard-Sørensen, la violence des Wendes, et particulièrement leurs attaques pirates, fut utilisée par les souverains Danois. Alors que le Danemark sortait tout juste d'une guerre civile en 1157, le nouveau roi Valdemar, ayant constaté l'augmentation de la fréquence des pillages, déclara les Wendes païens ennemis de sa nation. Il concentra l'effort guerrier des différents partis contre un ennemi commun, gagnant en légitimité et détournant l'attention de ses ennemis. Dans son discours, il déclara les Wendes païens, barbares, sauvages et cruels, devant être soumis et dressés par la croix et l'épée.<sup>1134</sup>

#### 4.3. Le fourbe et le traître

En plus d'être violents de nature, les Wendes, tout comme les Slaves, étaient considérés comme des êtres fourbes et traîtres. Cette caractéristique ne leur était pas seulement attribuée en raison de leurs relations tendues avec les populations chrétiennes ; il s'agissait, selon les auteurs chrétiens, d'un trait inné. Helmold de Bosau, dans un chapitre portant sur la trahison de Billug, souligne qu'elle n'avait rien d'étonnante, les Wendes étant fourbes de nature : « XIV. [...] Ibi enim statio oportunior fuit et extra pericula posita, eo quod Slavorum animi naturaliter sint infidi et ad malum proni ideoque cavendi. »<sup>1135</sup> L'âme même des païens était corrompue, ce qui les poussait à la trahison et leur donnait une propension à faire le mal. Plus tard dans la *Chronica Slavorum*, cet auteur souligna à nouveau que l'on ne pouvait accorder sa confiance aux Wendes, puisqu'ils rompaient en tout temps leurs accords pour semer la désolation au sein de la chrétienté : « LXVI. Comes

<sup>1134</sup> Daagaard-Sørensen, « Danes and Wends: a study of Danish attitude towards the Wends », dans Ian Wood et Niels Lund (dir.), *People and Places in Northern Europe 500-1600. Essays in Honour of Peter Hayes Sawyer*, Suffolk, Boydell & Brewer, 1991, p. 182.

<sup>1135</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 14.

autem noster convulsas reparans amicitias fecit pacem cum Nicloto et cum ceteris orientalibus Slavis. Nec tamen integre credabat eis, eo quod federa prima violassent et percussissent terram suam attricione maxima. »<sup>1136</sup> Dans le cas présent, la trahison fut associée à des actes passés, les Abodrites ayant renié leur parole à de multiples occasions auparavant. Cela démontrait que les chrétiens ne pouvaient jamais se sentir en confiance au moment de faire des pactes avec les païens, puisqu'ils revenaient toujours sur leur parole. Dans le cas d'une trêve, comme dans l'extrait précédent, il est possible de se demander quelle valeur les chrétiens accordaient à la paix, considérant qu'ils savaient d'avance, selon l'auteur, qu'elle allait être rompue par les païens. Cette figure rhétorique était avant tout un *topos*, visant à miner la crédibilité des Slaves et à démontrer que les chrétiens leur avaient donné des chances par le passé. Elles ne furent jamais saisies par les populations païennes qui préférèrent renier leur parole pour détruire la chrétienté. Il devenait donc nécessaire de combattre la fourberie, de faire cesser ces fausses paix et de convertir les populations wendes.

Cette vision eut des impacts sur les relations entre les deux populations. Par exemple, Henri, un prince slave converti, décida de marcher contre les Bizanis et les Stoderanis qui, bien que païens, étaient en paix avec lui. Le monarque croyait qu'ils se préparaient à la révolte et il décida de mener une entreprise préventive contre eux. Selon Helmold, il eut bien raison de le faire, car les populations païennes prirent les armes contre le prince puisqu'ils étaient prêts à la guerre.<sup>1137</sup> En plus de démontrer l'impact de la fourberie sur les relations entre chrétiens et païens, cet exemple prouvait aussi la fourberie des Wendes païens. Si le prince craignait la trahison de certaines tribus, il trouva ses craintes prouvées lors de ses expéditions, les différentes populations possédant suffisamment d'armes pour mener une révolte et la préparant. Dans le même ordre d'idées, pour Helmold, l'hypocrisie païenne était telle qu'elle pouvait même influencer les chrétiens. Il raconte ainsi dans sa chronique que les habitants de Nordalbingie en vinrent à devenir des criminels, faisant vols et rapines : « XLVII. [...] Tres autem sunt Nodalbingorum populi: Sturmari, Holzati, Thetmarki, nec habitu lingua multum discrepantes tenentes Saxonum iura et Christianum nomen, nisi quod propter barbarorum viciniam furtis et latrociniiis

---

<sup>1136</sup> *Ibid.* I, 66.

<sup>1137</sup> *Ibid.* I, 37.

operam dare consueverunt. »<sup>1138</sup> Selon l'auteur, le caractère des Nordalbingiens fut modifié négativement en raison de leur proximité frontalière avec les barbares, soit les païens. De plus, la fourberie des Nordalbingiens fut telle que bien qu'ils fussent chrétiens de nom, l'évêque Vicelin remarqua qu'il y avait encore chez eux des sanctuaires, des sources sacrées ainsi que d'autres superstitions qui ne furent pas nommées dans la chronique.<sup>1139</sup>

Cette hypocrisie wende était aussi manifeste en raison de certaines actions. Au moment où les Abodrites assiégeaient une forteresse emplie de Frisons chrétiens, ils offrirent aux assiégés de se rendre, leur promettant qu'aucun mal ne leur serait fait. Cependant, un membre du clergé chrétien découragea les Frisons. Pour le prêtre, les Wendes ne respecteraient en rien leur promesse : « [...] LXIV. Quos arguens fortissimus sacerdos : "Quis est", inquit, "o viri, quod agere vultis? Putatis vos decicione vitam redimere aut barbaris fidem inesse? Fallimini, viri compatriotae, stulta est haec opinio. Na nescitis, quia in omni advenarum genere apud Slavos nulla gens detestabilior Fresis? »<sup>1140</sup> Il y avait donc une absence de confiance en la parole des Wendes. Les païens redoublèrent alors leurs attaques, dévastant une grande étendue de la Saxe et de la Westphalie. Les Danois et les Saxons réagirent en attaquant les terres de Demmin et de Dobin, sous domination païenne. Finalement, vaincus par les Danois, les Wendes païens purent garder la vie sauve, en échange de quoi ils devaient accepter la foi chrétienne et relâcher les prisonniers danois qu'ils avaient en leur possession. Cependant, les Slaves trahirent leur parole :

LXV. [...] Ad ultimum nostris iam pertesis conventio talis facta est, ut Slavi fidem Christianam reciperent et laxarent Danos, quos in captivitate habuerant. Multi igitur eorum falsos baptizati sunt, et de captione hominum relaxaverunt omnes senes et inutiles ceteris retentis, quos servicio robustior aptaverat etas. Taliter illa grandis expedicio cum modico emolumento soluta est. Statim enim postmodum in deterius coaluerunt; nam neque baptisma servaverunt nec cohibuerunt manus a depredacione Danorum.<sup>1141</sup>

---

<sup>1138</sup> *Ibid.* I, 47.

<sup>1139</sup> *Idem.*

<sup>1140</sup> *Ibid.* I, 64.

<sup>1141</sup> *Ibid.* I, 65.



Les Slaves païens tinrent leur promesse en apparence. Ils acceptèrent bien de recevoir le baptême et de relâcher les prisonniers, comme cela leur avait été demandé. Cependant, ils renièrent leurs vœux baptismaux dès qu'ils le purent, devenant même pires qu'auparavant et ne se privant en rien de ravager les territoires danois. De plus, ils trièrent les prisonniers qu'ils acceptèrent de libérer. Seuls les vieux et les faibles regagnèrent leur liberté, et les plus vaillants furent conservés pour les servir. Ainsi, même s'ils étaient en position de faiblesse et contraints de négocier la paix, les Wendes païens n'étaient pas fiables, cherchant toujours une façon détournée pour obtenir l'avantage sur les chrétiens. Cela ne faisait que légitimer le souhait de Bernard de Claivaux, à savoir qu'aucune trêve ou aucun accord ne fut fait avec les païens avant qu'ils ne fussent christianisés. Ils devaient être conquis et convertis pour que la chrétienté puisse être en paix. Cependant, même une fois chrétiens, les Slaves demeuraient fourbes. Souvent, même convertis, ils refusaient de se plier à certaines pratiques chrétiennes. Selon Helmold, dès le XI<sup>e</sup> siècle, les Slaves refusèrent de payer la dîme bien qu'ils fussent chrétiens, préférant la détourner.<sup>1142</sup> De plus, selon Daagaard-Sørensen, Saxo Grammaticus insiste beaucoup sur le caractère fourbe des Wendes païens, mentionnant leur arrogance et qu'ils étaient prêts à tout pour tromper les rois danois et profiter d'eux.<sup>1143</sup>

Parmi les événements qui frappèrent les auteurs chrétiens, les nombreuses révoltes slaves jouèrent un rôle capital dans la définition du Wende comme fourbe. Dès 1066, et même 983, d'importants soulèvements eurent lieu, causant le massacre de populations chrétiennes ainsi que la destruction de certains édifices ecclésiastiques.<sup>1144</sup> Puis, en 1160, les Wendes, sous la direction de Niclot, décidèrent de rompre leur trêve avec les Danois pour attaquer leurs terres :

LXXXVII. At comes Adolfus rogatus ivit in Angliam cum cognato suo domno Reinoldo Coloniensi electo, qui functus est legacione publica ad regem Anglorum. Et contristati sunt tam clerus quam populus terrae nostrae propter diutinam absentiam boni patroni. Slavi enim de Aldenburg et Mikilinburg compotes sui propter absentiam principum violaverunt pacem in terra Danorum, fuitque terra nostra in tremore a facie

<sup>1142</sup> *Ibid.* I, 18.

<sup>1143</sup> Tina Daagaard-Sørensen, *loc. cit.* p. 175.

<sup>1144</sup> A. P. Vlasto, *op. cit.* p. 151.

regis Danorum. At noster episcopus Geroldus tum per se, tum per nuntios iram regis mitigare studuit, induciis tempus redimens usque ad adventum ducis et principum. Redeunte igitur duce et comite prefixum est colloquium provinciale omnibus marcomannis, tam Teutonicis quam Slavis, in loco qui dicitur Berenvorde. Rex quoque Danorum Waldemarus venit usque Ertheneburg et conquestus est duci omnia mala, quae intulerant sibi Slavi, prevaricatores mandati publici. Et timuerunt Slavi venir in presentiam ducis, eo quod culpae suae essent conscii. Et dedit eos dux in proscriptionem et fecit omnes suos paratos esse ad expeditionem tempore messis. Tunc Niclotus animum ducis videns contra se fixum in malum proposuit primum irrumpere Lubeke et misit filios suos eo cum insidiis.<sup>1145</sup>

Ce passage renferme deux idées de révoltes. D’abord, au moment où la noblesse chrétienne locale se trouvait en Angleterre, les Wendes païens en profitèrent pour prendre les armes et rompre la paix avec les Danois. Puis, une fois les nobles de retour, les Slaves craignirent les représailles chrétiennes. Alors, voyant que les chrétiens étaient mal disposés envers sa population, Niclot décida de prendre les armes le premier pour attaquer Lübeck, dénonçant ainsi une seconde trahison du même chef. Ce passage démontre ainsi que pour les autorités, la seule solution possible pour faire cesser la fourberie des Abodrites à long terme était la conquête définitive de leurs territoires. Il fallait que des autorités chrétiennes prennent de manière permanente le pouvoir sur ces terres, sans quoi les trêves seraient sans cesse rompues. Vers 1163, les fils de Niclot voulurent reprendre des territoires qui étaient autrefois les leurs, mais qu’ils avaient perdus en faveur des chrétiens. Préparant une révolte, leur trahison fut découverte, provoquant l’irritation des chrétiens et la guerre.<sup>1146</sup> Le conflit n’avait pas été désiré par les chrétiens ; il avait été provoqué par l’attitude des païens. Ils possédaient encore une partie de leur territoire, mais ils ne pouvaient s’en contenter. C’est l’avarice qui était à l’origine de leur perfidie, liant ainsi l’hypocrisie des Slaves païens à un péché. Pourtant, *a contrario*, Kaljundi mentionne que pour Helmold, les révoltes des populations slaves furent fréquemment le résultat des péchés de la chrétienté.<sup>1147</sup> Pour punir

<sup>1145</sup> Helmold de Bosau, I, 87.

<sup>1146</sup> *Ibid.* II, 93.

<sup>1147</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 136.

les chrétiens, Dieu inspirait les Slaves qui, excités par l'appât du gain, déferlaient sur la chrétienté.

Dans les écrits chrétiens, on voit les révoltes devenir de plus en plus fréquentes contre la chrétienté. Kaljundi, dans son étude sur l'altérité, explique que le caractère rebelle et infidèle des Wendes gagna en importance tout au long de la *Chronica Slavorum* d'Helmold. D'abord dirigé contre les pouvoirs saxons, cet auteur en vint à associer l'esprit rebelle des Slaves à leur foi incertaine et changeante.<sup>1148</sup> Si dans les écrits, il est parfois question du rejet de la « religion des Saxons » par les apostats, cela signifiait cependant, pour les chrétiens, le rejet du christianisme. L'historiographie tend cependant à y voir plutôt une volonté d'évincer le pouvoir germanique, et non la religion chrétienne.<sup>1149</sup> Il demeure qu'à l'époque, religion et autorité politique allaient de pair. En effet, comme cette étude tend à le démontrer, le caractère religieux des populations à combattre et à convertir fusionnait fréquemment avec leur caractère politique et ainsi, rejeter la domination politique ou religieuse des conquérants chrétiens revenait nécessairement à rejeter l'autre. Helmold reprend à cet effet un passage d'Adam de Brême, soit la révolte des Slaves païens contre le duc Bernard à la fin du X<sup>e</sup> siècle. Cependant, il ajouta de nouvelles informations, mentionnant que l'avarice et la cruauté de ce duc poussèrent les Slaves winulic vers le paganisme. Il y eut donc à la fois rébellion et apostasie générale.<sup>1150</sup>

Les *Annales Palidenses* abondent dans le même sens par leur récit. Rapportant la mort du chef slave Niclot en 1160, il est expliqué qu'il fut à la fois un rebelle politique et religieux.<sup>1151</sup> Pour Christiansen, cette propension à associer les révoltes politiques et religieuses provenait de l'alliance entre le paganisme et le Diable. Les territoires qui étaient autrefois chrétiens et maintenant perdus aux mains des païens étaient considérés comme conquis par les serviteurs de Satan. Il ne s'agissait donc plus simplement de territoires occupés par des païens, ignorants la vraie foi ; il était plutôt question de relapses et donc, de gens qui choisissaient consciemment de servir le Diable et de demeurer dans l'erreur.<sup>1152</sup> Les auteurs chrétiens supposaient que les païens wendes ne faisaient que laisser passer les

---

<sup>1148</sup> *Ibid.* p. 138.

<sup>1149</sup> *Ibid.* p. 145.

<sup>1150</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 16.

<sup>1151</sup> Theodoro Monacho, *op. cit.* p. 92.

<sup>1152</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 56.

puissances chrétiennes, faisant mine de se soumettre, mais sans réellement accepter la vérité qui leur avait été révélée. Un des exemples revenant chez les deux auteurs est celui de la transformation de saint Vitus en Svantovit.<sup>1153</sup> Helmold mentionne que l'île de Rügen était la maison de toutes les erreurs et que l'idolâtrie y trônait fièrement. Les habitants de ce lieu, bien que christianisés, décidèrent d'élever le martyr Vitus au rang de dieu, se laissant ainsi guider par une superstition bien qu'ils dussent être des adeptes de la vraie foi.<sup>1154</sup> De son côté, Saxo Grammaticus souligne que les Rugiens furent défaits par les Danois. Ils acceptèrent le christianisme, mais conservèrent l'idole qu'ils avaient autrefois vénérée, soit celle de saint Vitus, faussement considéré comme un dieu. Dès que le roi danois quitta leur île, ils retournèrent au paganisme, acceptant le fait qu'ils « sacrifiaient » les otages qu'ils avaient donnés aux Danois.<sup>1155</sup> Les apostasies et le retour au paganisme furent des phénomènes fréquents. Cependant, dans le cas de saint Vitus, non seulement les Wendes retournaient-ils à des rites païens, mais en plus, ils empruntaient un martyr chrétien pour en faire un de leur dieu, souillant son nom.

Finalement, les Abodrites manifestèrent aussi leur hypocrisie par les stratégies militaires qu'ils employèrent contre les chrétiens. Saxo Grammaticus considérait qu'ils profitèrent de la faiblesse du royaume danois pour l'attaquer : « VI. Ea tempestate Sclauorum insolentia diu Danicae rei miseriis alita—quippe magis ociis Olai proecta quam ullis eius negotiis retusa fuerat—piratica nostros acerrime lacessebat. »<sup>1156</sup> L'auteur reprit plus tard dans ses *gesta* la même idée et énonça que les païens choisissaient toujours un moment où ils se sentaient en position de force pour combattre les Danois. Ils ne devaient plus avoir besoin de leur alliance ou craindre leur puissance militaire pour les combattre, sans quoi ils faisaient mine de demeurer chrétiens et pacifiques.<sup>1157</sup> Dans cette optique, Saxo Grammaticus considéra que même lorsqu'ils offraient ou acceptaient la paix, les Wendes n'étaient jamais totalement honnêtes. Pour lui, ils acceptaient les conditions qui leur étaient imposées par peur et non pas parce qu'ils avaient de réelles intentions pacifiques à l'égard des chrétiens.<sup>1158</sup> Même quand ce sont les Slaves qui offrirent la paix,

<sup>1153</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 141.

<sup>1154</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 6.

<sup>1155</sup> Saxo Grammaticus, *op. cit.* XIV, 1.7.

<sup>1156</sup> *Ibid.* XII, 4.1.

<sup>1157</sup> *Ibid.* XIV, 30.

<sup>1158</sup> *Ibid.* XIV, 22.

elle n'était pas garante de trahison. Helmold défendit cette idée par la description d'un siège slave païen contre les Saxons. Cruto, le chef païen qui les affrontait, offrit la paix à un certain Butue qui hésita, car il ne souhaitait pas rendre les armes, par crainte d'une trahison. Néanmoins, vaincus par la fatigue, de nombreux soldats saxons se rendirent. À ce moment, une femme slave de la cité insulta Cruto, mentionnant que les Saxons avaient commis des outrages à l'égard des femmes slaves et qu'il devrait avoir honte d'ainsi offrir la paix à ses ennemis. Ivre de colère, ce chef païen tua tous les prisonniers à qui il avait promis la vie sauve, prit la cité et en massacra la population. L'ensemble du territoire fut alors soumis aux Wendes païens, qui transformèrent le territoire chrétien en région où les meurtres et les rapt de chrétiens furent fréquents.<sup>1159</sup>

Ainsi, les Wendes païens, tout comme leurs homologues slaves, furent de tout temps considérés comme des gens fourbes, traîtres et perfides. Aucune confiance ne pouvait leur être accordée, puisqu'ils étaient guidés par les démons tant dans leurs actions que dans leur réflexion. Ils cherchaient toujours le meilleur moyen de trahir la parole qu'ils avaient donnée, et tous les prétextes étaient bons pour mener une révolte contre les chrétiens. Ces rébellions furent à la fois politiques et religieuses, puisque la religion chrétienne fut associée au pouvoir saxon. Rejeter l'un des deux aspects revenait nécessairement à rejeter l'autre pour les intellectuels chrétiens. De plus, les Wendes étaient stratégiques dans le choix des moments où ils trahirent les seigneurs chrétiens, puisqu'ils attendaient d'être en position de force. À la guerre comme dans la paix, les chrétiens ne pouvaient donc en aucun cas leur faire confiance. Il devenait ainsi nécessaire de convertir ces populations, même si l'emploi de la force s'avérait inévitable. En effet, tant que les Wendes demeuraient païens, les risques qu'ils trahissent les autorités de la chrétienté demeuraient présents, tout comme les dévastations et les meurtres.

#### **4.4. Foi vacillante et profanation**

Pour Helmold, les Slaves sont la population pour qui la christianisation fut la plus difficile, et ce, depuis les débuts de l'ère chrétienne. Les Wendes païens, situés au nord de l'Europe, sont ceux qui, pour lui, demeurèrent le plus longtemps obstinés dans la foi païenne. Pourtant, les missionnaires qui se rendaient dans leurs contrées ne manquaient

---

<sup>1159</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 25, 26.

certainement pas de zèle. Ainsi, la faute de cette absence de conversion ne pouvait que revenir aux païens.<sup>1160</sup> Pour Vlasto, il était très difficile pour les missionnaires de faire abandonner le culte des idoles aux populations wendes. Ils étaient donc obligés, dans un premier temps, de faire des compromis, permettant, au moment où des églises et même des évêchés et archevêchés se mettaient en place, que le culte des idoles fût toléré dans certaines conditions.<sup>1161</sup> Bien que peu d'historiens soient en accord avec cette idée, elle pourrait provenir de la crainte constante que des rites païens ne perdurent dans les territoires christianisés, faisant ainsi des Wendes des impies. À cet égard, Kaljundi rapporte que les néophytes slaves furent souvent considérés par les auteurs chrétiens et les missionnaires comme de mauvais chrétiens ou des demi-chrétiens. Ainsi, dans leur fourberie, ils ne faisaient que laisser passer les armées chrétiennes, acceptant momentanément la foi chrétienne pour ensuite sombrer de nouveau dans le paganisme, faisant de certains saints chrétiens des dieux, comme ce fut le cas de saint Vitus.<sup>1162</sup> Dans cette optique s'ajoutait à l'impiété l'hérésie, ce qui n'était pas le cas pour les populations étudiées précédemment.

Selon les sources, les craintes des missionnaires étaient fondées. Ainsi, une des problématiques soulevées par Helmold était que parfois, si l'élite d'un territoire était chrétienne, la population demeurerait païenne. Il donne à cet égard l'exemple du duc Conrad, slave chrétien, régnant sur une population faisant des sacrifices aux démons :

LXVIII. In diebus illis dux noster adolescens domnam Clementiam, filiam Conradi ducis de Cerigge, duxit uxorem cepitque dominari in universa terra Slavorum, succrescens sensim et invalescens. Quociens enim offendissent eum Slavi, admovit eis martiam manum, dederuntque ei pro vita simul et patria quicquid exigere voluisset. In variis autem expeditionibus, quas adhuc adolescens in Slaviam profectus exercuit, nulla de Christianitate fuit mentio, sed tantum de pecunia. Adhuc enim inmolabant

<sup>1160</sup> *Ibid.* I, 6.

<sup>1161</sup> A. P. Vlasto, *op. cit.* p. 150.

<sup>1162</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 141. Hans-Dietrich Kahl abonde d'ailleurs dans le même sens. Pour lui, les accusations de paganisme dans les territoires slaves et dirigés contre des chrétiens baptisés aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles furent fréquentes. En fait, selon lui, les missionnaires considéraient que les Slaves acceptaient le baptême et les rites chrétiens, mais ne comprenaient pas ce que cela signifiait, déviant ainsi de la voie chrétienne qui leur était tracée. Ils mélangeaient dès lors des rites chrétiens et païens. Pour plus de détails, voir Hans-Dietrich Kahl, « Kultbilder im vorchristlichen Slawentum », *loc. cit.* p. 110.

demoniis et non Deo et agebant piraticas  
incursaciones in terram Danorum.<sup>1163</sup>

Cette situation daterait de 1148 et se serait déroulée au cours de la croisade contre les Wendes. Si le duc était bien à blâmer pour cette situation, il reste que les Abodrites démontraient que même si leurs chefs décidaient de se convertir, la population ne les suivait pas nécessairement, continuant les rites de leurs ancêtres. Ils rejetaient ainsi le christianisme, faisant preuve d'impiété et d'un manque flagrant de volonté quant à la conversion. La crainte d'une perpétuation du paganisme était donc véritable d'un point de vue chrétien. Dans le même ordre d'idées, Kahl, s'appuyant sur la vie d'Otton de Bamberg, antérieure à la croisade des Wendes, souligne que ce missionnaire interdit aux enfants wendes chrétiens de jouer avec ceux qui étaient encore païens. Cette interdiction, selon l'historien, aurait toujours été d'actualité au moment de la croisade. Elle aurait même gagné en force. Il avance aussi l'hypothèse selon laquelle dans certains territoires, on fit des ghettos pour les païens afin de limiter les contacts entre eux, les néophytes et les chrétiens de longue date.<sup>1164</sup> Si cette loi fut une réalité, cela porte à croire que les autorités ecclésiastiques de l'époque craignaient réellement la contamination de la pensée chrétienne par les païens. Cela prouverait par la même occasion l'idée de Kaljundi, à savoir que les néophytes wendes étaient fragiles et pouvaient facilement retomber dans leurs anciens rites. L'impiété les guettait ainsi toujours. Pour Fraesdorff, cette fragilité slave fut le résultat d'une association entre les territoires wendes et la Terre sainte dans l'esprit des chrétiens. Ainsi, les Wendes étaient considérés comme des habitants du nord orientaux, en opposition aux habitants du nord occidentaux comme les Anglais. Dans cette optique, la Terre sainte, orientale, et ses habitants musulmans devenaient associés, tant au niveau géographique que culturel, aux territoires wendes et à sa population.<sup>1165</sup>

Par conséquent, il est possible que les auteurs chrétiens aient considéré qu'il existait un lien entre les musulmans et les païens wendes, faisant d'eux des impies à parts égales. Non seulement les Wendes préservaient-ils d'anciens rites païens, mais ils décidaient aussi de souiller le dogme chrétien en y apposant des conceptions païennes, manifestant ainsi un

<sup>1163</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 68.

<sup>1164</sup> Hans-Dietrich Kahl, « Zum Geist der deutschen Slawenmission des Hochmittelalters », *loc. cit.* p. 476

<sup>1165</sup> David Fraesdorff, *op. cit.* p. 105.

manque de respect total envers le christianisme. Pour que la mémoire des missionnaires et des martyres ne fût plus souillée, comme pour saint Vitus, il était du devoir des missionnaires de veiller à la conversion totale des Wendes. Cependant, en raison de leur absence de coopération dans le processus missionnaire, les évangélisateurs qui ne rencontrèrent pas la mort firent souvent face à l'échec.

D'ailleurs, les Wendes ne faisaient pas que refuser la conversion ; ils semaient aussi la désolation dans les territoires chrétiens, détruisant leurs lieux de culte, pillant ce qu'ils y trouvaient et massacrant le clergé et la population chrétienne. Cela n'avait rien de nouveau, car cette tendance se trouvait dans la continuation de ce qui avait été amorcé par les révoltes slaves païennes des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles. Chaque révolte des Wendes voyait la destruction des nouvelles constructions chrétiennes. Le clergé devenait alors la cible de prédilection des rebelles qui voulaient à tout prix éliminer les représentants de Dieu chez eux.<sup>1166</sup> Pour Fraesdorff, les chefs Wendes, lors de la croisade, à savoir Niclot puis son fils, Pribislav, étaient considérés par les auteurs chrétiens comme des « truculentae bestiae », mais surtout, des ennemis de la religion chrétienne. La cruauté dont ils firent preuve face aux représentants du christianisme n'était pas le résultat de leur opposition politique aux Saxons, mais bien plus celui de leur rejet du christianisme. Inspirés par les démons, ils souhaitaient anéantir la religion chrétienne et tous ses symboles.<sup>1167</sup> Dans sa chronique, Helmold qualifia Cruto, un chef païen, de persécuteur du nom chrétien, manifestant par ce qualificatif toutes les profanations et toutes les actions cruelles auxquelles il s'était livré.<sup>1168</sup> Dans cette optique, les *Annales Palidenses* rappelèrent la teneur de l'appel à la croisade en 1147. En Terre sainte comme au-delà de l'Elbe, on appela les chrétiens à combattre leurs ennemis. Dans le cas des Wendes, il est noté qu'ils pillaient les côtes danoises, attaquant les demeures de Dieu – les églises – pour leur bon plaisir. Ils contrariaient non seulement les monarques du Danemark, mais Dieu lui-même. C'était donc Lui qui demandait à son peuple d'aller les combattre et de forcer leur conversion, afin que les institutions

---

<sup>1166</sup> A. P. Vlasto, *op. cit.* p. 151.

<sup>1167</sup> David Fraesdorff, *op. cit.* p. 322.

<sup>1168</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 34



ecclésiastiques puissent enfin être protégées, tout comme les fidèles chrétiens.<sup>1169</sup> Dans cette optique, il y avait une association importante entre territoire wende et Terre sainte.<sup>1170</sup>

Le manque de foi, l'impiété ainsi que la profanation sont des dimensions présentes dans la description des Wendes païens. Cependant, l'importance de ces caractéristiques est moins importante que chez les Slaves ou les Saxons. La crainte de la persistance des rites païens est amoindrie en raison de l'esprit de conquête et de la possibilité de conversion forcée qui guidait les missionnaires et les nobles qui entreprirent les croisades contre les Wendes. La soumission du territoire à un pouvoir chrétien et l'établissement définitif de Saxons dans ces terres pouvaient laisser croire que les rites perdureraient moins longtemps. Cependant, de tels crimes contre la foi chrétienne pouvaient avoir lieu et cela permettait d'ajouter à la légitimité des entreprises chrétiennes. À cet égard, bien que cela porte sur l'époque précédant les croisades contre les Wendes, Helmold cite un cas important de profanation dans sa chronique, donnant le ton au portrait des Wendes. Pour lui, Mistislav, prince des Abodrites, disait être chrétien seulement pour mieux abjurer sa foi :

XV. [...] Nec pretereundum videtur, quod idem Missizlaus Obotritorum princeps Christum palam confitens, sed clam persequens, sororem suam, Deo dicatam virginem Hodicam, monasterio virginum quod erat Mikilinburg subtraxit eamque cuidam Bolizlao incestissimo sociavit coniugio; ceteras virgines, quae ibidem repertae sunt, aut militibus suis nuptum tradidit aut in terram Wilzorum sive Ranorum transmisit, sicque monasterium illud desolacio consecuta est.<sup>1171</sup>

Ce roi fut à la fois profanateur d'établissements chrétiens et de membres de son clergé. Il se permit d'entrer dans un couvent, d'en retirer certaines sœurs, dont sa sœur de sang, pour les pousser dans des mariages luxurieux ou incestueux, parfois avec ses propres guerriers. Le couvent devint un endroit désolé. De tels phénomènes ne pouvaient être tolérés par les chrétiens, légitimant la conversion forcée et la croisade, alors que les efforts pacifiques, visiblement, n'avaient pas amélioré la situation chrétienne.

<sup>1169</sup> Theodoro Monacho, *op. cit.* p. 82-83.

<sup>1170</sup> *Idem.*

<sup>1171</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 15.

#### 4.5. Autres caractéristiques

Enfin, d'autres caractéristiques sont présentes dans les sources. Cependant, elles ne sont pas fréquemment évoquées. Il demeure important de les signaler, mais sans trop insister sur elles.

Dans un premier temps, dans la suite d'Helmold de Bosau, Arnold de Lübeck mentionne l'insensibilité des Wendes à l'égard de la religion chrétienne. Pour lui, ils n'étaient pas simplement obstinés dans leur préservation du paganisme. Ils ne voulaient pas savoir ce qu'était le christianisme ni ce qu'il représentait. Il évoque ainsi le motif selon lequel les Abodrites refusèrent de courber la tête, se soumettant à la fois aux monarques chrétiens et aux préceptes du christianisme. C'est Henri le Lion de Saxe qui changea cet état de fait, allant combattre ces Slaves insensibles selon Arnold.<sup>1172</sup>

Ce même auteur dénonce aussi les mœurs dissolues des Wendes dans son écrit. Ils ne vivaient en effet pas dans la crainte de Dieu, et ils étaient donc victimes d'envies charnelles, les rapprochant des bêtes plutôt que de l'être humain : « *Procedentes igitur appropriabant urbi que Ravenelle dicitur, que in media nemoris sita est, cuius habitores Servi dicuntur, filii Belial, sine iugo Dei, illecebris carnis et gule dediti et secundum nomen suum immundiciis omnibus servientes et iuxta locorum qualitatem bellualiter vivendo, bestiis etiam agrestiores.* »<sup>1173</sup> Dans la suite de son propos, Arnold de Lübeck suppose que ces Slaves, encore païens, servaient sous les ordres des Grecs byzantins. Il est intéressant de souligner cette association entre païens et Grecs, séparés de l'Église de Rome depuis le schisme de 1054. Ce propos pourrait donc servir tant à dénaturer les Byzantins, les rapprochant du paganisme, qu'à condamner les Slaves en raison de leurs envies qu'ils pourraient tenir des hérétiques qu'ils servaient. Dans les deux cas, il demeure qu'il s'agissait avant tout d'un jugement négatif, puisque les Abodrites étaient considérés comme des bêtes sauvages. Dans cette optique, la nature représentait le paganisme et était condamnée par les auteurs chrétiens qui y voyaient une opposition à la culture et la société organisée, représentées par le christianisme.

Pour Helmold de Bosau, les Slaves furent formés par les peuples qui les entouraient. Si pour Arnold de Lübeck, les Grecs portèrent la responsabilité des comportements wendes,

---

<sup>1172</sup> Arnold de Lübeck, *op. cit.* I, 1.

<sup>1173</sup> *Ibid.* I, 3.

pour Helmold, ce furent les Germaniques, les Scandinaves ainsi que les Baltes qui influencèrent de manière implorante les populations abodrites. Pour lui, la consommation de chair chevaline par les Slaves fut héritée des anciens païens germaniques, bien qu'il ne dénonçât que peu cette pratique. La piraterie, importante à l'époque viking, fut inspirée aux populations païennes par les Scandinaves et, dans une moindre mesure, par les Baltes.<sup>1174</sup> Dans l'esprit de ce chroniqueur, les païens s'influencèrent donc mutuellement, permettant la perpétuation de certains *topoi* apposés aux populations à convertir. Cela démontre ainsi l'implication de stéréotypes dans l'écriture chrétienne, hérités des autorités et de l'appel à l'intertextualité, importante pour modeler l'altérité. Par la même occasion, cela permettait de justifier les combats menés par les croisés grâce à ceux qui avaient autrefois été menés par les autorités chrétiennes. En effet, si les païens des siècles antérieurs représentaient une menace pour la chrétienté et qu'elle s'était estompée une fois les populations ennemies soumises et converties, il était légitime pour les chrétiens contemporains de nos auteurs de combattre à leur tour les ennemis présents à leurs frontières.

Cependant, Helmold donne un trait positif aux Slaves, à savoir leur sens de l'hospitalité. Selon lui, les Wendes étaient en effet les hôtes les plus distingués. Ils partageaient tous leurs avoirs avec ceux qu'ils recevaient et il n'y avait nul besoin de quémander le gîte et le couvert chez eux. Cependant, cette description de prime abord positive cache aussi des aspects négatifs des Slaves. De fait, pour satisfaire les gens qu'ils recevaient, les Wendes étaient prêts à tout, y compris voler les biens d'autrui. Il s'agissait pour eux d'un vice sans importance, puisqu'il était caché sous le manteau de l'hospitalité. De plus, tout ce qui était volé pendant la nuit devait obligatoirement être divisé avec les autres invités. Selon les lois en vigueur dans cette société selon les chrétiens, ne pas être hospitalier envers un étranger pouvait mener à ce que la demeure du fautif soit brûlée. De plus, il devenait considéré comme abominable et paria au sein de la société.<sup>1175</sup> Les Slaves païens ne pouvaient donc pas être totalement bons dans leurs actions. En mentionnant le vol et le couvert de l'hospitalité pour les légitimer, nous y voyons un rappel de l'hypocrisie qui qualifiait la société wende selon les auteurs chrétiens.

<sup>1174</sup> Francis Joseph Tschan, *loc. cit.* p. 6.

<sup>1175</sup> Helmold de Bosau, *op. cit.* I, 83.

Enfin, Helmold de Bosau considère que les Wendes furent toujours dans l'erreur. En effet, pour lui, il est nécessaire d'examiner leur histoire pour comprendre quelles furent leurs erreurs et comment, grâce à la conversion au christianisme, ils purent s'en sortir : « I. Operae precium existimo in conscriptionis huius introitu aliqua de Slavorum provinciis, natura, moribus, hystorico prelibare compendio, quantis scilicet ante conversionis gratiam errorum nexibus impliciti fuerint, ut per quantitatem morbi facilius agnoscatur efficacia divini remedii. »<sup>1176</sup> On trouve un rappel de l'influence du Diable sur eux ; ce serait de sa faute si les païens furent si longtemps dans l'erreur. C'est le Malin qui leur indiqua le chemin à suivre, les menant loin de la foi chrétienne pour les garder dans l'ignorance païenne.

## 5. Conclusion

### 5.1. Les Wendes

Au fur et à mesure qu'évoluèrent les conquêtes et les conversions des territoires wendes, l'image de l'Abodrite évolua. Il fut païen, néophyte, apostat et reconverti, mais aussi allié ou ennemi. La façon dont il acceptait ou refusait la religion chrétienne déterminait aussi beaucoup sa description par les auteurs latins. De fait, ils jugeaient leur société, leurs mœurs, leur culte ainsi que leur morale. Les Wendes, qui étaient de farouches opposants à leur propre christianisation, bien plus que ce n'avait été le cas d'autres populations, se virent apposer une image d'apostats, qui dominait largement le portrait qu'en firent les auteurs chrétiens.<sup>1177</sup> Ils avaient une mauvaise réputation, car ils changeaient leurs alliances au gré des victoires et des défaites chrétiennes, des rapports de force entre ceux-ci et les Wendes et en fonction de l'influence satanique qu'ils subirent.

Comme c'était le cas pour les Slaves avant eux, les Wendes ne possédaient pas de pensée universaliste. Leur religion, elle-même issue de celle pratiquée par les populations slaves opposées aux Ottoniens, reposait sur des besoins matériels, sur le concret et les forces de la nature. Cela fit en sorte que la religion et la société wendes étaient considérées comme inséparables par les auteurs chrétiens. Ils disaient que la religion païenne était présente dans chaque aspect de la société wende. Les dieux, figures emblématiques, étaient

---

<sup>1176</sup> *Ibid.* I, 1.

<sup>1177</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 137.

importants chez eux selon les chrétiens. On trouve de nombreuses descriptions de ces divinités chez les auteurs chrétiens, ainsi que de leur pouvoir sur les païens. Cependant, dans le cas de certains d'entre eux, dont Svantovit fut le principal représentant, il ne s'agissait en fait que de martyrs chrétiens détournés de leur fonction primaire et transformés en divinités par les populations combattues par les croisés.

De plus, ces divinités étaient souvent incarnées par des idoles, détruites par les chrétiens sur la base du second commandement divin. D'ailleurs, ces idoles gagnèrent une place importante dans les descriptions des auteurs, particulièrement dans le cas de Saxo Grammaticus. Dans son livre XIV, au chapitre 39, il livre en effet une description importante d'Arkona et plus particulièrement, de son temple et de l'idole qui se trouvait en son sein. Les idoles étaient considérées comme monstrueuses, parce qu'elles avaient plusieurs têtes ou visages. Faites de main d'homme, elles ressemblaient, d'une certaine manière, au peuple qui les vénérât puisqu'elles avaient le même style de chevelure que les habitants de Rügen. Pourtant, malgré la révérence dont bénéficiaient ces idoles, elles pouvaient facilement être salies par les animaux, montrant leur absence de pouvoir et renforçant la position des chrétiens à leur égard. Helmold, de son côté, fait des descriptions plus classiques des idoles, c'est-à-dire fort brèves. Il se situe ainsi plutôt dans la lignée des auteurs des époques précédentes alors que si ceux-ci mentionnaient la présence de représentations divines chez les païens, ils n'en donnaient pas de descriptions exhaustives.

D'un autre côté, Helmold insiste cependant beaucoup sur les différents rites réalisés en l'honneur des dieux et de leurs représentations. C'est aussi lui qui mentionne les sacrifices pratiqués par les païens, ajoutant même que les chrétiens qui fréquentaient les villes païennes devaient aussi se plier à ce rite et réaliser des sacrifices, sous peine d'être expulsés de la ville ou même de mourir. De plus, si les sacrifices animaux ne furent que rapidement évoqués par l'auteur, les sacrifices humains semblent occuper une part importante chez les Wendes. En effet, il est souvent fait mention des victimes humaines livrées aux dieux et plus particulièrement, de chrétiens. Il semblerait que des rituels annuels se déroulaient même pour les dieux et qu'une victime chrétienne était nécessaire au bon déroulement de cette fête. Saxo Grammaticus pour sa part insiste sur le sacrifice fait à Arkona, le joignant à la description du temple qu'il fit auparavant. Ces sacrifices, faits en l'honneur des idoles, semblent s'être déroulés dans des lieux de cultes plus importants et

imposants que chez les Slaves ou les Saxons. En effet, il est fait mention de temples, dans lesquels il était à la fois possible de retrouver des éléments naturels et humains. C'étaient des constructions d'hommes, adorées en raison de l'importance de leur décoration et de la sainteté des lieux. Cependant, pour les chrétiens, il s'agissait essentiellement de la demeure des démons qui donnaient leur pouvoir aux prêtres païens. Ces pouvoirs, particulièrement d'ordre oraculaire, étaient en effet une part importante de l'apport démoniaque à la société. Il reste que dans tout ce que nous avons pu retrouver portant sur les cultes réalisés par les païens, et les symboles du paganisme chez les Wendes, les démons étaient le ciment qui unissait le tout. Ce sont eux qui influençaient les cultes et la société, puisqu'on les vit quitter les idoles détruites, qu'ils étaient sur terre pour combattre les armées de Dieu et qu'ils permettaient, par des suggestions, aux prêtres païens de tenter de prévoir l'avenir. Ainsi, tous les aspects évoqués précédemment devaient mener à cette importance du démon, justifiant les croisades et les entreprises missionnaires menées contre les païens. Dans une perspective eschatologique, il était de leur devoir de combattre les armées de Satan pour que le jugement dernier puisse se produire et que les forces du Christ puissent triompher. La légitimité de leur croisade ne pouvait donc pas être remise en doute.

D'ailleurs, si les cultes païens ne pouvaient pas à eux seuls justifier la tenue des entreprises croisées, la violence des païens permit d'établir cette justification. La cruauté, la barbarie, la violence, la sauvagerie et même la piraterie dans le cas des Wendes sont des traits qui leur étaient associés. Il s'agissait de caractéristiques innées chez eux, puisque les influences démoniaques de leurs fausses divinités ne pouvaient que les mener dans la voie du crime et de la violence. Une fureur les habitait constamment, les poussant à commettre des actions contre les chrétiens. Ils représentaient donc une menace pour eux. La violence dont faisaient preuve les chrétiens dans le processus d'évangélisation et de conquête des Wendes n'était qu'une réponse à celle dont la chrétienté était victime. Les Slaves païens, au moment où ils pénétraient dans les territoires chrétiens, sont dénoncés par Saxo Grammaticus et Helmold de Bosau en raison des nombreux massacres et dévastations qu'ils commettaient. Les chrétiens capturés étaient torturés, et plusieurs d'entre eux devinrent des martyrs. Le clergé n'était plus chassé des territoires révoltés ; il était simplement massacré. À ces attaques orchestrées contre la chrétienté s'ajoutait aussi la piraterie, héritée des Vikings et qui permettaient de nombreuses attaques rapides contre les

chrétiens. L'ensemble de ces facteurs, de nouveau, permettaient de renforcer la légitimité de la croisade contre les Wendes et ses suites.

L'hypocrisie solidifia aussi les prétentions chrétiennes. Elle est aussi un trait inhérent aux populations wendes qui ne cherchaient que le meilleur moment pour trahir les chrétiens et retourner à leurs anciens cultes. Helmold souligne que la fourberie était si importante que les chrétiens des territoires frontaliers furent parfois influencés à leur tour, devenant hypocrites et fourbes tout comme les Slaves. Les révoltes étaient donc fréquentes dans les territoires Wendes, puisque les locaux tentaient de rejeter le pouvoir saxon qui se mettait en place chez eux. Cependant, pour les auteurs, ce rejet était à la fois religieux et politique, car souvent, les révoltes s'accompagnaient d'apostasie de la part des Wendes. Ce faisant, ils entraient à la fois en guerre contre les nobles du Saint Empire et contre Dieu. Il devenait du devoir des missionnaires, des croisés et de l'ensemble de la chrétienté de veiller à ce que ces révoltes cessent et que les Abodrites entrent de nouveau dans le rang. Il était en effet impensable qu'un territoire ayant été chrétien et qu'une population autrefois convertie puissent demeurer en dehors du giron de l'Église. À cet égard, les deux auteurs mentionnèrent que lors des révoltes des habitants de Rügen, ils détournèrent le culte de saint Vitus pour revenir à celui de Svantovit. Dans cet ordre d'idée, les Wendes n'étaient plus seulement des apostats, mais aussi des hérétiques qu'il était légitime de combattre.

De plus, cela démontrait aussi l'impiété dont faisaient preuve les populations ciblées par les croisés. Les auteurs chrétiens semblaient toujours craindre les apostasies ou la continuation des rites païens bien que les Wendes affirmassent s'être convertis au christianisme. Les néophytes étaient souvent considérés comme faibles, étant ainsi de mauvais chrétiens ou des demi-chrétiens selon l'expression de Kaljundi.<sup>1178</sup> Les craintes des missionnaires et des auteurs semblaient se concrétiser, car dans certains territoires, les sacrifices aux démons perdurèrent bien que les nobles de la région fussent officiellement convertis au christianisme. Cela démontrait donc que le baptême était toujours faussement accepté par les païens, et que, dès que les missionnaires ou les autorités ecclésiastiques avaient le dos tourné, ils retournaient à leurs anciennes pratiques. D'ailleurs, les Wendes étaient souvent considérés comme les ennemis du christianisme, faisant par la même occasion d'eux des profanateurs. Ils n'hésitaient jamais à détruire les établissements

---

<sup>1178</sup> Linda Kaljundi, *op. cit.* p. 141.

ecclésiastiques ou à massacrer les membres du clergé lorsqu'ils se révoltaient. Au niveau de la profanation, l'exemple le plus frappant demeure celui de Mistislav, qui anéantit un couvent en donnant les sœurs en mariage à ses guerriers. Ces crimes ne pouvaient demeurer impunis.

Enfin, d'autres caractéristiques mineures étaient associées aux Wendes païens, souvent en lien avec leur caractère ou alors, en fonction de certains péchés. Ainsi, il a été question de leur insensibilité à la religion chrétienne, de l'importance des plaisirs de la chair, des héritages païens dont ils bénéficièrent, de leur hospitalité menant au crime ainsi que de leur entêtement dans l'erreur. Ainsi, tout dans cette société était opposé au christianisme. Il devenait ainsi nécessaire de les combattre et enfin, de les convertir.

## **5.2. Consensus et contradictions des sources**

Bien qu'issues de deux royaumes opposés dans la course à la christianisation des territoires wendes, les sources étudiées présentent néanmoins un fort consensus. L'importance du démon au sein de la société et des cultes païens est présente chez les deux auteurs, et cet aspect semble guider leur ligne de pensée tout au long de leur écrit. L'ensemble des actions réalisées par les Abodrites ne pouvaient que l'être sous l'inspiration de ce démon. La différence notable est cependant dans l'attention que les auteurs portèrent à la description des symboles du paganisme. Alors qu'Helmold ne fait qu'esquisser la description d'idoles et de temples païens, Saxo Grammaticus pour sa part leur accorde une grande importance, particulièrement dans le livre XIV chapitre 39 de ses *gesta*. Cette différence d'intérêt, particulièrement remarquable dans le cas d'Arkona, s'explique par le rôle joué par les Danois dans la destruction de ce lieu symbolique sur l'île de Rügen. C'est le roi Valdemar qui réussit la conquête de l'île et la destruction du paganisme sur cette dernière en 1168. Saxo Grammaticus, écrivant avant tout pour glorifier sa nation, ne pouvait laisser de côté cet exploit. Il était donc nécessaire qu'il l'utilise, démontrant par son écrit l'importance du geste réalisé par son souverain. Helmold, pour sa part, ne pouvait faire de même. Il devait plutôt taire les succès danois. Il reste cependant que dans un cas comme dans l'autre, le but étant avant tout de magnifier des chrétiens par rapport aux païens et de démontrer l'importance de leur région dans la lutte contre le paganisme, les descriptions faites des païens et de leurs rites ne pouvaient qu'être



négatives, mêlant l'influence du démon, la violence, l'hypocrisie, l'impiété ainsi que la profanation. Ainsi, si l'insistance sur les différents traits caractéristiques associés aux païens n'est pas la même, il reste que les traits dénoncés sont similaires. Les deux auteurs voulaient avant tout justifier ce qui avait été fait pour forcer la conversion des païens et leur intégration à la chrétienté. De plus, les croisades contre les Wendes étant déjà reconnues comme des échecs, il était sans doute d'autant plus nécessaire pour Saxo Grammaticus et Helmold de Bosau de légitimer la force militaire utilisée dans la sujétion des populations païennes.

### **5.3. Le cas des Wendes : un tournant dans la représentation du paganisme**

Pour conclure, le cas des Wendes est un moment décisif dans la description que les auteurs firent des païens. En effet, avant eux, toute conversion forcée des populations n'était pas officiellement tolérée par l'Église. Il fallait que leur conquête ainsi que leur évangélisation se placent dans un contexte de guerre juste. Il était donc nécessaire pour les auteurs chrétiens écrivant sur les campagnes de Charlemagne ou des Ottoniens de prouver la légitimité des actions faites par leurs monarques ou par les évêques ou archevêques auxquels ils étaient associés. Par la suite, le mouvement des croisades ne fit que prendre de l'ampleur. Le précédent des Wendes ouvrait par la suite la porte à la conversion par les croisades des populations baltes : Livoniens, Estoniens, Prussiens et Lituaniens furent les prochaines cibles des croisés. Des ordres militaires commencèrent même à s'immiscer dans le processus, et la croisade contre la Prusse devint l'affaire des Chevaliers teutoniques entre 1223 et 1283.

## Chapitre quatrième : les croisades de Prusse (1220-1283)

### 1. Introduction

Débutées lorsque les Wendes furent convertis au christianisme par la conjonction de la parole missionnaire et de la force militaire, les entreprises croisées réalisées pour christianiser l'Europe du Nord-est ne connurent de fin qu'avec l'évangélisation volontaire de la Lituanie en 1386. Outre les expéditions contre les Abodrites et les Lituaniens, d'autres théâtres d'opérations furent la scène de combats entre les croisés latins et les païens : la Livonie, l'Estonie ainsi que la Prusse. C'est la population de cette dernière région, connue sous le nom de Prussien ou de Prutène, qui constitue l'objet de ce dernier chapitre. Ces païens combattirent les croisés et l'Ordre teutonique tout au long de leur évangélisation, au moment où se mettait en place pour la première fois sur leur territoire une croisade, soumise à un ordre militaire. S'ouvrant au XIII<sup>e</sup> siècle, la conversion du territoire de Prusse ne se termina que dans le dernier quart du même siècle, offrant une importante fenêtre d'étude pour quiconque s'intéresse à la question païenne.

#### 1.1. Rappel des balises

Si la date de la fin des croisades prussiennes est admise par l'ensemble de la communauté historique, celle à laquelle ces entreprises ont débuté pose quant à elle plus de problèmes. Des missionnaires commencèrent à se rendre au sein du territoire prussien dès le X<sup>e</sup> siècle afin d'en évangéliser les populations, mais sans succès.<sup>1179</sup> Bien que l'on ne puisse parler de croisades pour cette époque, il reste que la présence d'évangélistes en Prusse atteste d'un intérêt de l'Église pour l'incorporation de ces terres au sein de la chrétienté. Cependant, suite aux martyres des premiers missionnaires, l'intérêt pour le missionnariat en Prusse alla en diminuant, jusqu'à ce que les Danois la prennent de nouveau en considération au début du XIII<sup>e</sup> siècle, lorsque le roi Valdemar II du Danemark manifesta des prétentions sur ce territoire, désirant le soumettre à son pouvoir.<sup>1180</sup> Néanmoins, malgré cette volonté, la Prusse ne devint que théoriquement une province danoise puisque le monarque tourna plutôt ses forces et son attention vers l'Estonie, alors

<sup>1179</sup> William Urban, *The Prussian Crusade*, Chicago, Lithuanian Research and Study Center, 2000 (2<sup>nd</sup> édition), p. 74.

<sup>1180</sup> M. Szacherska, « Valdemar's II Expedition to the Pruthenia and the mission of Bishop Christian », *Medieval Scandinavia*, No. 12, 1988, p. 44.

soumise à la croisade dans les mêmes années.<sup>1181</sup> C'est le premier évêque de Prusse, Christian (1165-1245), qui fut à l'origine du phénomène croisé en Prusse. Alors qu'il réussit dans un premier temps à attirer l'attention des païens, en convertissant certains d'entre eux, il fut par la suite soumis à une pression plus importante de ceux qui lui résistaient, menaçant ainsi le succès de sa mission et sa propre vie. Cela mena à une rébellion des convertis vers 1215-1216, obligeant le nouvel évêque à faire appel aux croisés pour la pérennité de sa mission.<sup>1182</sup> Ces premières croisades furent cependant un échec, et peu d'historiens acceptent de faire débiter le phénomène croisé en Prusse à cette époque.

Pour László, la croisade ne devint réalité qu'avec l'appel aux Teutoniques que firent conjointement l'évêque Christian et le duc Conrad de Mazovie (1187/88-1247). En 1227, ils firent appel aux Chevaliers teutoniques afin de repousser les attaques païennes sur le territoire de Pologne. Cependant, l'Ordre ne manifesta initialement que peu d'intérêt face à cet appel, car il souhaitait plutôt sécuriser sa position au sein des États latins et accompagner l'empereur Frédéric II (1194-1250) dans sa croisade, forçant Christian à fonder un ordre militaire dans son territoire, les *Milites Christi de Prussiae* en 1228. Le nouvel ordre démontrant rapidement son incapacité à repousser les païens et à christianiser le territoire, l'appel aux Teutoniques fut renouvelé, menant l'Ordre à s'impliquer sur le territoire sous la conduite d'Hermann Balk (mort en 1239) dès 1230.<sup>1183</sup> Sur cette base, Ekdahl fait débiter la croisade de Prusse dès 1231, lorsque les Teutoniques décidèrent finalement de s'impliquer pleinement dans la conquête, la colonisation ainsi que la christianisation du territoire pruten.<sup>1184</sup> Dans le cadre de la présente analyse, bien que la date doit de 1230-1231 soit retenue pour marquer le début de la croisade, certains aspects nous obligent à remonter à l'époque des premières missions menées par l'évêque Christian ainsi qu'aux croisades manquées avant l'arrivée des Teutoniques de manière à nous faire une idée de la perception des Prussiens par les Latins.

---

<sup>1181</sup> *Ibid.* p. 51.

<sup>1182</sup> Iben Fonnesberg Schmidt, *The Popes and the Baltic Crusades, 1147-1254*. Boston, Brill, 2007, p. 135

<sup>1183</sup> Pósz László, « Prussian Missions and the Invitation of the Teutonic Order into Kulmerland », dans Alan V. Murray (dir.), *The North-Eastern Frontiers of Medieval Europe. The expansion of Latin Christendom in the Baltic Lands*, Farnham, Ashgate, 2014, p. 141-142.

<sup>1184</sup> Sven Ekdahl, « Crusade and Colonization in the Baltic: a Historiographic Analysis » dans Alan V. Murray (dir.), *The North-Eastern Frontiers of Medieval Europe. The expansion of Latin Christendom in the Baltic Lands*, Farnham, Ashgate, 2014, p. 5.

La fin de la croisade de Prusse, pour sa part, est beaucoup mieux ciblée. L'historiographie, s'appuyant particulièrement sur deux sources, place la fin du phénomène croisé en l'année 1283.<sup>1185</sup> Dans les écrits chrétiens, c'est en effet la date avancée par les chroniqueurs comme celle marquant la pacification et la christianisation complète du territoire de Prusse et le début des croisades contre la Lituanie. Pierre de Duisbourg, chroniqueur de l'Ordre teutonique écrit dans sa chronique que la fin de la guerre contre la Prusse arriva en 1283 et qu'alors s'ouvrit la guerre contre les Litvaniens.<sup>1186</sup> Par la suite, il nomme les peuples qui décidèrent de ne pas se soumettre aux Teutoniques et qui furent combattus par l'Ordre au même titre que les Litvaniens.<sup>1187</sup> Reprenant sa chronique afin d'allonger celle-ci et de la rendre plus accessible par une traduction en ancien allemand, Nicolaus de Jeroschin abonde dans le même sens que son prédécesseur. Pour lui : « CCXXI. In the year of our Lord 1283 and 53 years after the beginning of the brothers' wars against the Prussians, when there was not a single man to be found in all Prussia who was not a Christian or who was opposed to the faith, the brothers of the Teutonic House took up the call again and began to wage war on the Lithuanians. »<sup>1188</sup> Par conséquent, la présente étude s'arrête à cette date avancée par les sources et admise par l'historiographie.

## 1.2. L'intérêt de la question prussienne

Plusieurs croisades et missions de conversion eurent lieu à la suite des expéditions menées contre les Wendes au cours du XII<sup>e</sup> siècle. Il est donc légitime de se demander pourquoi porter notre attention sur les Prussiens plutôt que sur d'autres populations. D'abord, dans le cas des pays slaves comme la Pologne, la Hongrie ou la Bohême, la conversion se fit pacifiquement, sans l'apport de la croisade. Il y eut plutôt une migration de prêtres, de nobles, d'artisans et de paysans depuis les régions germaniques, l'Italie et les actuels Pays-Bas. De plus, les Prussiens étaient beaucoup plus proches des populations baltes par leurs cultes, mais aussi en fonction du processus par lequel ils furent

<sup>1185</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 133 et William L. Urban, *The Teutonic Knights: A Military History*, South Yorkshire, Greenhill Books, 2006, p. 78.

<sup>1186</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 221.

<sup>1187</sup> Klaus Scholz et Dieter Wojtecki, *loc. cit.* « Introduction », dans Peter von Dusburg, *Chronik des Preussenlandes*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p. 5.

<sup>1188</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 221.

christianisés, c'est-à-dire par le biais d'une annexion à la fois religieuse et militaire, supposant une violence importante.<sup>1189</sup>

La Livonie et l'Estonie médiévales, bien que présentant un intérêt certain pour l'historien du paganisme, ont été écartées. Les sources relatant la conversion de ces territoires sont peu nombreuses. Mis à part le *Heinrici chronicon Livoniae*<sup>1190</sup> datant du premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1191</sup> et la *Livländische Reimchronik*<sup>1192</sup>, datant pour sa part de la fin du même siècle, peu d'écrits relatent les missions et croisades qui se déroulèrent dans ces territoires à la fin du XII<sup>e</sup> et au début du XIII<sup>e</sup> siècle.<sup>1193</sup> Par conséquent, le portrait du païen dans ces régions est peu varié et représenté par un seul auteur majeur, à savoir Henri de Livonie. En effet, la *Livländische Reimchronik* repose essentiellement sur le *Heinrici chronicon Livoniae* pour relater les débuts des missions et croisades dans ces territoires.

Pour sa part, la Lituanie a été un riche théâtre d'opérations croisées. En effet, alors qu'officiellement la croisade contre les Lituaniens débuta à la suite de l'annexion de la Prusse à la chrétienté en 1283, les Teutoniques commencèrent en réalité à y mener des opérations militaires dès le milieu des années 1200.<sup>1194</sup> Ne se convertissant finalement qu'en 1386, sans pour autant que l'Ordre teutonique ne cesse les hostilités, la Lituanie offre une riche représentation de l'ennemi païen. Cependant, bien que des sources latines concernant ces territoires existent, l'historiographie les concernant est plus difficile d'accès, étant composée en partie d'écrits allemands, mais surtout slaves que nous n'aurions pu inclure dans cette étude.

Il reste que les écrits relatifs aux pays baltes constituent une riche tradition de représentation de l'altérité et, particulièrement, du paganisme. Il était donc nécessaire de se pencher sur un théâtre d'opérations de cette région et la Prusse représente l'exemple tout

<sup>1189</sup> Alan V. Murray, « Introduction », dans Alan V. Murray, *The North-Eastern Frontiers of Medieval Europe. The Expansion of Latin Christendom in the Baltic Lands*. Farnham, Ashgate, 2014, p. xvi.

<sup>1190</sup> Henricus Lettus, *The Chronicle of Henry of Livonia. Traduction par James A. Brundage*. New York, Colombia University Press, 2003, 262 p.

<sup>1191</sup> James A. Brundage. « Introduction » dans Henricus Lettus, *The Chronicle of Henry of Livonia. Traduction par James A. Brundage*. New York, Colombia University Press, 2003, p. xv.

<sup>1192</sup> Auteur Anonyme, *The Livonian Rhymed Chronicle, translated with an Historical Introduction, Maps and Appendices by Jerry C. Smith and William L. Urban*, Chicago, Lithuanian Research and Studies Center, Inc., 2001, 134 p.

<sup>1193</sup> Jerry C. Smith et William L. Urban, « Introduction », dans Auteur Anonyme, *The Livonian Rhymed Chronicle, translated with an Historical Introduction, Maps and Appendices by Jerry C. Smith and William L. Urban*, Chicago, Lithuanian Research and Studies Center, Inc., 2001, p. xxi.

<sup>1194</sup> À cet effet, voir S. C. Rowell, *op. cit.*

indiqué. Elle marque à la fois un lieu de croisade, mais aussi l'apogée de la réflexion en ce qui a trait à la guerre juste et à la guerre sainte contre les païens. Les chroniqueurs furent, pour la plupart, en accord avec les méthodes employées par les Teutoniques pour en arriver à la conversion forcée des peuples. L'Ordre représentait pour plusieurs des auteurs chrétiens les successeurs des Maccabées de l'Ancien Testament et une armée du bien. Dans cette optique, leurs rivaux païens représentaient le mal et devaient être combattus par la justice et l'ordre, ce qui occasionna une importante diabolisation de l'ennemi. Si l'Église tenta parfois de freiner cette ardeur guerrière, parce qu'elle considérait que la croisade devait avant tout protéger les chrétiens, il reste que ce n'est pas cette position qui domine dans les sources.<sup>1195</sup> Contrairement à la Livonie, l'Estonie et surtout la Lituanie, la Prusse marque un lieu d'affrontements exclusifs entre chrétiens latins et païens. Les chrétiens russes, alors considérés comme schismatiques, n'étaient pas présents dans le territoire prutène.<sup>1196</sup> Par conséquent, les sources ne sont pas teintées de ce combat contre les schismatiques, alors qu'étaient parfois associés ensemble païens et Russes. Cela simplifie donc l'analyse des sources puisqu'une distinction entre ces deux groupes n'est pas à faire.

Au niveau historiographique, la question balte et de la question prutène sont peu traitées par les historiens anglophones et francophones. Ce n'est qu'au début des années 2000 qu'un intérêt se développa pour ce territoire. Avant la chute de l'URSS, les publications sur le sujet étaient essentiellement en allemand, en suédois, en danois, en russe ou écrites dans les langues locales (finnois, estonien, letton, lituanien et polonais). Malgré l'ouverture de l'historiographie à des chercheurs d'autres horizons, une forte tendance nationaliste persiste. Il est fréquent que les études considèrent les Allemands comme des conquérants ayant détruits les cultures locales, comme c'était le cas dans l'historiographie précédant la chute de l'URSS.<sup>1197</sup> Le cas prussien suscite aussi un intérêt supplémentaire puisque, contrairement aux Lettons ou aux Lituaniens par exemple, la culture des Anciens Prussiens est considérée comme éteinte, puisque cette population fut assimilée au monde germanique. Par exemple, il est admis que la langue de ces populations disparut totalement dès le XVI<sup>e</sup> siècle.<sup>1198</sup>

---

<sup>1195</sup> Sven Ekdahl, *loc. cit.* p. 11.

<sup>1196</sup> Alan V. Murray, *loc. cit.* p. xv.

<sup>1197</sup> *Ibid.* p. xx.

<sup>1198</sup> *Ibid.* p. xxi.

Dans les prochaines pages, les populations étudiées sont indistinctement nommées sous les noms de Prussiens ou Prutènes. Ils habitaient le territoire situé à l'ouest de la Vistule et au nord-est de la rivière Neman, dans ce qui regroupe aujourd'hui la portion nord de la Pologne, la région de Kaliningrad en Russie et l'ouest de la Lituanie. Ils vivaient essentiellement sur les rives des principaux cours d'eau de la région ou dans les vallées. Par leur langue et leurs mœurs, ils étaient très différents des Germaniques et des Slaves bordant leurs terres.<sup>1199</sup>

### 1.3. Exposition du plan

#### 1.3.1. Corpus de sources

Pour bien comprendre la représentation du Prussien, il est primordial de commencer par une étude du corpus de sources mis à contribution. En ce qui a trait aux Prutènes, trois sources principales sont utilisées. Toutes issues de l'Ordre teutonique, elles sont composées de deux chroniques et d'un traité de paix signé entre les Chevaliers teutoniques et les Prussiens.

Le premier écrit d'intérêt pour cette région est le *Chronicon terrae prussiae*, écrit par Pierre de Duisbourg au XIV<sup>e</sup> siècle.<sup>1200</sup> Lui-même membre de l'Ordre teutonique, il voulut retracer les campagnes faites par l'ordre et les consigner par écrit, particulièrement en ce qui a trait à la conquête de la Prusse, qui occupe la majeure partie de son écrit. L'intérêt de cette chronique est multiple. D'abord, elle a été rédigée par un protagoniste des croisades. Bien qu'il n'ait pas lui-même directement participé à la conquête de la Prusse, puisque son manuscrit fut écrit postérieurement, il était bien informé au sujet du déroulement de la campagne. De plus, son portrait des Prussiens, sombre et stéréotypé, peut représenter la pensée de certains Teutoniques en ce qui a trait à leurs ennemis. Enfin, le but recherché par l'auteur, à savoir la glorification et la sauvegarde de son ordre, ne put que mener à une représentation négative des païens combattus.

---

<sup>1199</sup> Mary Fisher, « Introduction » dans Nicolaus von Jeroschin, *The Chronicle of Prussia by Nicolaus von Jeroschin. A History of the Teutonic Knights in Prussia, 1190-1331. Translated by Mary Fisher*, Farnham, Ashgate, 2010, p. 1.

<sup>1200</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.*

La seconde source analysée est *Di Kronike von Pruzinlant*, rédigée par Nicolaus von Jeroschin au début du XIV<sup>e</sup> siècle.<sup>1201</sup> Il s'agit d'une traduction, une continuation et une version modifiée de l'écrit de Pierre de Duisbourg. Nicolaus von Jeroschin voulut rendre la chronique de son prédécesseur accessible à un plus grand nombre de lecteurs. Par conséquent, l'intérêt principal de cette source est d'analyser les éléments que l'auteur décida de retenir ou de rejeter par rapport à son prédécesseur. Membre lui aussi des Chevaliers teutoniques, il avait cette même volonté de glorifier l'image de ses frères et de diaboliser le païen qui avait été combattu. Il est donc possible de s'attendre à une représentation similaire du païen, mais avec des domaines d'intérêt différents en raison de l'origine des deux auteurs.

Le dernier écrit analysé est le traité de paix de Christbourg, datant de 1249.<sup>1202</sup> Marquant la fin de la première grande apostasie de Prusse, il devait signifier à la fois la cessation des hostilités entre l'Ordre teutonique et les Prussiens rebelles et la christianisation du territoire prutène. Il contient donc des informations précieuses en deux domaines. D'abord, il contient de nombreuses références en ce qui a trait aux rites païens qui perduraient dans les territoires conquis selon les Teutoniques et qui furent interdits. Puis, il souligne principaux traits liés au paganisme qui avaient ressurgi dans l'imaginaire teutonique au moment des révoltes païennes. De plus, ayant été rédigée et imposée au cœur de la croisade, de traité de paix est la seule source contemporaine de la croisade étudiée.

### 1.3.2. Mise en contexte

Il est également nécessaire de s'attarder au contexte entourant les contacts entre les populations prutènes et les chrétiens, membres de l'Ordre teutonique ou non. Les relations entre les peuples, qu'elles fussent contemporaines de l'écriture des sources ou antérieures, marquèrent profondément l'imaginaire chrétien et la manière dont l'Autre fut décrit. Le contexte de croisade influença les auteurs, et il est certains que selon une perspective

<sup>1201</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.*

<sup>1202</sup> Cette dernière source est accessible en version latine par deux éditions. Nous la retrouvons d'abord sous Jacob von Lüttich, « Der Friedensvertrag des Deutschen Ordens mit den Preussen v. 1249 Februar 7. » dans Wilhelm Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*. Riga, Herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft, 1936, 674 p. (ici pp. 40-48). Il est aussi possible de la retrouver sous *PUB*, I, 1, no 218, p. 158-165 Übersetzung bei Hubatsch, Quellen Nr 10, 80-99 vgl. Die in Kap II, 1., 49. Nous utiliserons la première de ces références dans le cadre de cette étude. Nous y ferons référence sous Traité de Christbourg, *op. cit.*



actuelle, leurs écrits pourraient passer pour de la propagande dans laquelle l'Autre doit être honni.

La naissance de l'Ordre teutonique est un premier centre d'intérêt, non pas parce qu'elle a eu un impact majeur sur sa relation avec les païens, mais plutôt parce qu'il s'agit du principal protagoniste chrétien en Prusse. Ils en vint à créer un réel État croisé dans le territoire prussien, une première en ce qui a trait aux ordres militaires.

Puis, les expéditions teutoniques qui ont précédé celles de Prusse, à savoir celles contre les Coumans au début du XII<sup>e</sup> siècle, marquent une seconde section de notre mise en contexte. Cette implication croisée participa en effet à l'élaboration de l'image du païen au sein de l'ordre militaire que furent les Teutoniques. La Hongrie marqua la première réelle implication de l'Ordre teutonique dans les croisades contre les païens.

Enfin, les croisades de Prusse sont abordées. Dans un premier temps, il est nécessaire d'étudier l'appel réalisé envers les Teutoniques pour qu'ils viennent combattre les Prussiens. Ils ne vinrent en effet pas de leur propre initiative sur le sol prussien. Ils se dotèrent de solides garanties pour que les membres ne connaissent pas un revers similaire à celui vécu en Hongrie. Par la suite, ils s'impliquèrent pleinement en Prusse, ce qui mène à l'analyse des événements qui se déroulèrent en Prusse avant leur arrivée, puis le déroulement de la croisade. De fait, dans le cadre de cette dernière section, ce sont ces événements clés qui influencèrent directement les auteurs des sources rédigées au début du XIV<sup>e</sup> siècle et analysées. Sans la description des événements, il est impossible de comprendre quelle a été l'importance réelle de la croisade pour les Teutoniques et le rôle clé joué par l'image des Prussiens pour l'Ordre tant pendant la croisade que suite à celle-ci.

### **1.3.3. Analyse des sources**

Enfin, nous effectuons une analyse de sources pour voir quelles sont les principales caractéristiques associées aux Prussiens chez les auteurs étudiés. Il est alors possible de mettre cette analyse en relation avec le contexte des croisades et de l'écriture des différents écrits analysés. Cela permet but de comprendre le rôle joué par la représentation du païen pour les membres de l'Ordre teutonique, mais aussi pour d'autres autorités européennes. Notre analyse est articulée selon six angles différents. Dans un premier temps, les rites et

symboles du paganisme chez les Prussiens sont étudiés ; le démon, déjà présent chez les Wendes, prit une place encore plus prépondérante chez les Prussiens. Puis, il est question de la cruauté, de la violence et de la sauvagerie dont ils firent preuve à l'égard des chrétiens, les obligeant à répliquer avec la même violence afin de protéger la chrétienté et ses habitants. La barbarie et la piraterie, présentes au cours des époques précédentes, sont absentes des descriptions de Prusse, laissant plutôt la place à d'importantes descriptions de la cruauté païenne. La fourberie, l'hypocrisie et les trahisons des Prutènes retiennent par la suite l'attention, puisque ces traits firent non seulement partie intégrante de la personnalité des Anciens Prussiens, mais qu'en plus, ils se manifestèrent à de nombreuses reprises selon les chrétiens. Dans un quatrième temps, l'impiété et les profanations faites par les païens sont traitées. Dans le contexte croisé, les Prussiens semblent en effet s'être particulièrement déchaînés contre les bâtiments et représentants ecclésiastiques, n'hésitant pas à ridiculiser ou détruire les symboles chrétiens. En raison des nombreuses apostasies survenues en Prusse, le Prussien comme apostat est analysé. D'une part, l'historiographie distingue les croisades de prusse selon des phases de « grandes apostasies ». D'autre part, l'apostasie constituait un crime encore plus important que le fait d'être païen. Celui qui se détournait de l'Église avait déjà possédé la vérité du christianisme et avait volontairement décidé de la rejeter. Enfin, sont analysées de manière rapide quelques caractéristiques et condamnations mineures associées aux Prussiens.

## 2. Corpus de sources

Les principales sources analysées dans le cadre de cette section sont issues de l'Ordre teutonique. Pour bien comprendre les relations que les Chevaliers teutoniques entretenirent avec les différentes populations païennes, il faut comprendre que l'appartenance ethnique et religieuse de l'Autre altérerait grandement sa perception tout comme sa relation avec les Teutoniques.<sup>1203</sup> La vision chrétienne des Prussiens est teintée par cette tendance puisque les relations avec les Prutènes, dans un contexte de croisade et de conversion forcée, ne pouvait qu'être tendues et difficiles. De plus, selon von

---

<sup>1203</sup> Reinhard Wenskus, « The Teutonic Order and the Non-German Population of Prussia », dans Alan V. Murray, *The North-Eastern Frontiers of Medieval Europe. The Expansion of Latin Christendom in the Baltic Lands*. Farnham, Ashgate, 2014, p. 309.

Boockmann, les sources tendent à démontrer que selon la conception chrétienne du Prussien, le Prutène ne pouvait être totalement libre que s'il acceptait la conversion au christianisme. Son évangélisation forcée devenait ainsi acceptable, ce qui se manifeste particulièrement dans certains écrits impériaux et pontificaux. Présente dès le XIII<sup>e</sup> siècle, cette idée continua de se perpétuer dans les écrits des siècles suivants.<sup>1204</sup>

Enfin, initialement, les sources teutoniques, comme cela a été le cas pour les siècles précédents, s'inspirèrent en grande partie d'écrits antérieurs. Dès l'époque de Gallus Anonymus, on considérait que les Prussiens étaient des Saxons qui avaient fui après la conquête de la Saxe par Charlemagne. Ils connaissaient donc leurs rivaux chrétiens et tentaient de ne pas avoir à les combattre, préférant demeurer isolés et païens.<sup>1205</sup>

Des informations comme celles écrites par Gallus Anonymus teintent donc la vision des auteurs chrétiens. Aussi, en plus des sources principales, il est question de missives pontificales, entre autres des papes Honorius III (1150-1227) et Grégoire IX (1145-1227) et d'un serment prussien tardif (XV<sup>e</sup> siècle) visant à empêcher le rebaptême. Il aurait été souhaitable de faire appel à plus de traités politiques entre l'Ordre teutonique et les Prussiens, comme des trêves ou des actes de paix. Les Teutoniques sont reconnus pour avoir tenté de signer des traités avec toutes les tribus païennes vaincues, la première étant celle des Pomésaniens en 1233. Cependant, de tels traités ou leur transcription n'ont pas survécu.<sup>1206</sup>

## 2.1. Le *Chronicon Terrae Prussiae* de Pierre de Duisbourg

La première source à l'étude est le *Chronicon terrae Prussiae*, écrit par Pierre de Duisbourg. Une génération après la fin de la guerre de Prusse, en 1326, il livre un témoignage concernant les souvenirs que l'Ordre conservait de l'ancienne religion prussienne. Les historiens actuels considèrent cette source comme digne d'un intérêt particulier en raison du rôle de témoin clé joué par Pierre de Duisbourg, particulièrement en ce qui a trait à l'ethnographie. Il accorde une place prépondérante dans sa chronique à

<sup>1204</sup> Harmut von Boockmann, « Die Freiheit der Prussen im. 13. Jahrhundert », dans Johannes Fried, *Die Abendländischen Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert : Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*. Sigmaringen, Germany, 1991, p. 287.

<sup>1205</sup> Gallus Anonymus, *op. cit.* II, 42.

<sup>1206</sup> Reinhard Wenskus, *loc. cit.* p. 310.

la description des rites païens, plus importante que ce que l'on retrouve chez d'autres chroniqueurs.<sup>1207</sup>

Pierre de Duisbourg était vraisemblablement un frère prêtre de l'Ordre des chevaliers teutoniques en Prusse. Cependant, peu d'informations sont disponibles sur lui car son nom n'apparaît dans aucun document autre que sa propre chronique. Même si de nombreuses spéculations circulent au sujet de ses origines, plusieurs historiens croient que son nom ne serait pas à mettre en lien avec son origine géographique ou son lieu de résidence. La manière dont il entra dans l'ordre, l'ascension qu'il y vécut ainsi que sa position hiérarchique réelle ne sont pas non plus connues. Le monastère teutonique auquel il appartenait et où il aurait écrit son œuvre demeure aussi sujet aux hypothèses.<sup>1208</sup> Il est cependant admis qu'il a écrit sa chronique à la demande du Grand maître de l'Ordre. Cela laisse donc croire qu'il jouissait d'un statut important au sein des frères prêtres ou du moins, qu'il y jouait un rôle privilégié.<sup>1209</sup>

Sa chronique fut écrite en 1326 à la demande de Werner von Ursel (v.1280-1330), alors Grand maître de l'Ordre.<sup>1210</sup> L'objectif de cette commande demeure sujet aux spéculations, mais plusieurs hypothèses, complémentaires entre elles, laissent croire qu'elle devait avant tout servir à redorer l'image de l'Ordre. En effet, au moment de l'écriture de cette chronique, les Teutoniques se trouvaient pris en étau entre la Lituanie et la Pologne, avec lesquelles ils étaient en conflit. Afin d'éviter sa disparition, l'Ordre teutonique devait justifier son existence, la pertinence de sa pérennité et de ses actions.<sup>1211</sup> Dans cette optique, dès le premier livre de sa chronique, dans lequel il est essentiellement question de la fondation des Chevaliers teutoniques, Pierre de Duisbourg fait de nombreux parallèles avec la Bible, démontrant que son ordre avait une mission sacrée, liée à la parole de Dieu.<sup>1212</sup> Il insiste de manière importante sur le parallèle entre les Teutoniques et les Maccabées de l'Ancien Testament, toujours dans le but de démontrer que l'Ordre combattait pour convertir les païens et soutenir la chrétienté. De ce point de vue, la croisade continuait d'être faite de manière traditionnelle, à savoir pour défendre la chrétienté. Ce point était

<sup>1207</sup> Michael Brauer, *Die Entdeckung des "Heidentums" in Preußen*, Akademi Verlag, Berlin, 2011, p. 54

<sup>1208</sup> Klaus Scholz et Dieter Wojtecki, *loc. cit.* p. 7.

<sup>1209</sup> *Ibid.* p. 8.

<sup>1210</sup> *Ibid.* p. 2.

<sup>1211</sup> *Ibid.* p. 9.

<sup>1212</sup> *Ibid.* p. 3.

important afin de conserver la faveur du public qui, au XIV<sup>e</sup> siècle, manifestait moins d'engouement envers le phénomène croisé.<sup>1213</sup> Duisbourg décrit ainsi le conflit contre les païens comme étant une guerre contre les ennemis de la foi. Dans la logique de l'auteur, les Teutoniques menaient une guerre pour Dieu contre les ennemis du christianisme. Les Chevaliers teutoniques n'avaient aucun scrupule dans la manière de mener le conflit. La pitié n'avait pas sa place lorsque l'on combattait les ennemis de Dieu et que l'on visait la gloire de la religion chrétienne.<sup>1214</sup> Comme le souligne Gouguenhiem, le *Chronicon terrae Prussiae* démontrait que les Teutoniques étaient de valeureux combattants, s'opposant aux fils de Satan qu'étaient les cruels païens.<sup>1215</sup> La chronique s'adressait donc tant à des gens qui étaient des membres de l'Ordre teutonique qu'à ceux qui vivaient en dehors de celui-ci ; on voulait à la fois les gagner à la cause des Teutoniques et de la croisade. Ce sont particulièrement les gens externes à l'Ordre qui étaient visés selon certains historiens, parce que le langage contenu dans le texte n'est pas celui habituellement employé pour les textes internes à l'Ordre, devant avant tout inspirer les frères à la guerre. De plus, le récit détaillé des croisades de Prusse et des atrocités païennes porte à croire que les Teutoniques voulaient justifier leurs actions passées dans le but de légitimer leurs décisions présentes et futures, gagnant ainsi en crédibilité aux yeux des différentes puissances européennes, laïques ou ecclésiastiques.<sup>1216</sup>

Composée de quatre livres et d'une section de suppléments, la chronique est essentiellement divisée en fonction des différentes actions réalisées par l'Ordre. De fait, le premier livre se concentre particulièrement sur la fondation de l'Ordre, à savoir le récit des événements compris entre la fondation des Teutoniques et sa prise en main par le Grand maître Hermann von Salza (1179-1239).<sup>1217</sup> Le second livre pour sa part débute avec l'arrivée des Teutoniques en Prusse, mentionnant ce qui motiva l'Ordre à s'impliquer dans le territoire. Les premières tentatives de missions par Christian de Prusse dans le but d'enrayer le paganisme du territoire sont aussi abordées. Enfin, y sont mentionnées la rupture de la paix entre les Prussiens et les Polonais, l'invasion de la Pologne et du

---

<sup>1213</sup> *Ibid.* p. 11.

<sup>1214</sup> *Ibid.* p. 13.

<sup>1215</sup> Sylvain Gouguenheim, *Les Chevaliers teutoniques*, Paris, Tallandier, 2007, p. 406.

<sup>1216</sup> Klaus Scholz et Dieter Wojtecki, *loc. cit.* p. 7.

<sup>1217</sup> *Ibid.* p. 3-4.

Culmerland par les Prutènes, la fondation de l'Ordre de Dobrin et la décision de Conrad de Mazovie de faire appel aux Teutoniques pour protéger son territoire au moment où la nouvelle guerre sainte débutant en territoire prussien fut confirmée par le pape.<sup>1218</sup> Le troisième livre de l'œuvre, composé de 362 chapitres, porte sur la guerre contre les Prussiens. Il s'agit du cœur de l'œuvre de Pierre de Duisbourg. L'auteur y décrit les événements et conflits qui ponctuèrent la période comprise entre la fondation de Thorn en 1231 et l'écriture de la chronique en 1326. Bien qu'il se rendît jusqu'à son époque, l'auteur souligne cependant que la guerre contre la Prusse cessa en 1283, et que les années qui suivirent furent consacrées à combattre les populations qui avaient refusé de se soumettre en 1283 ou de nouveaux rivaux, dont les Lituanais.<sup>1219</sup> Le quatrième livre est d'un intérêt moindre pour cette étude, car il se concentre surtout sur les relations entretenues par l'Ordre avec l'Empire et la papauté entre 1190 et 1326. La fin du récit est composée d'informations supplémentaires comprises entre 1327 et 1330.<sup>1220</sup> Tout au long de la chronique, la narration est celle d'une croisade et d'une guerre contre le paganisme, et non pas de la prise de possession politique d'un territoire, de son administration ou du vécu de l'Ordre de manière globale.<sup>1221</sup> Pierre de Duisbourg décrit le paganisme comme une forme d'anti-christianisme, bien que ce ne fût pas nécessairement le cas. Il s'agissait sans doute plus d'un mélange de différentes religions indo-européennes, auquel il fallait ajouter des éléments des cultes scandinaves et traits des christianismes latins et grecs.<sup>1222</sup>

Pierre de Duisbourg s'est appuyé sur certaines autorités pour composer son texte. L'appel aux textes d'époques antérieures est donc important. Comme le souligne Brauer, tout ce qui a trait à l'adoration des créatures s'inspire vraisemblablement du *de Correctione rusticorum* de Martin de Braga (520-579).<sup>1223</sup> L'auteur dénonce de manière importante l'idolâtrie païenne et les cultes de la nature et des créatures créées par Dieu occupent une place centrale dans la description de l'idolâtrie prussienne.<sup>1224</sup> La fondation de l'Ordre dans son premier livre serait inspirée de la *De Primordiis ordinis Theutonici narratio*, à savoir

---

<sup>1218</sup> *Ibid.* p. 4.

<sup>1219</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>1220</sup> *Ibid.* p. 6-7.

<sup>1221</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>1222</sup> Voir William L. Urban, *The Teutonic Knights*, *op. cit.* p. 45 et William L. Urban, *The Prussian Crusade*, *op. cit.* p. 73.

<sup>1223</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 56.

<sup>1224</sup> *Ibid.* p. 55.

un livre portant sur les origines de l'Ordre et sur son aventure en Terre sainte.<sup>1225</sup> Il s'inspira aussi vraisemblablement de témoignages provenant d'écrits d'Hermann von Salza, aujourd'hui perdus, et d'Hartmann von Heldringen (mort en 1282/83). Hermann von Salza écrivit sur les débuts de l'Ordre teutonique et sur son aventure en Terre sainte. Pour sa part, Hartmann von Heldringen fut sans doute impliqué dans la fusion qui eut lieu entre la branche livonienne des Chevaliers teutoniques et les Porte-Glaive, soit un ordre militaire ayant opéré dans la région livonienne jusque dans les années 1240. Pierre de Duisbourg eut sans doute aussi accès aux annales et nécrologies de l'Ordre, en plus de documents pontificaux et impériaux. Enfin, il faut compter une influence particulière de l'Ancien Testament (notamment en ce qui a trait aux Maccabées), de certains auteurs antiques et des Pères de l'Église.<sup>1226</sup> Il reste que Pierre de Duisbourg mentionne surtout qu'il utilisa des témoignages oraux et visuels pour écrire le *chronicon*. Ayant été témoin de certains événements, il se basa sur son expérience pour les décrire. Dans le cas où il ne fut pas présent aux événements desquels il fut contemporain, il mentionne dans sa chronique s'être basé sur le récit de témoins oculaires, vraisemblablement des membres de l'Ordre tout comme lui.<sup>1227</sup>

Malgré l'importance de cette chronique pour l'Ordre, elle n'eut pas un rayonnement spectaculaire. Elle fut rapidement traduite par Nicolaus von Jeroschin en langue vernaculaire pour la rendre plus accessible. C'est cette version qui fut plus largement diffusée au sein de la chrétienté. La copie la plus ancienne qui nous soit parvenue du manuscrit de Pierre de Duisbourg date de 1568, et elle fut plutôt utilisée comme source par les historiens ou comme objet d'intérêt à partir du XVI<sup>e</sup> et même du XVII<sup>e</sup> siècle.<sup>1228</sup>

## **2.2. *Di Kronike von Pruzinlant* de Nicolaus von Jeroschin**

La seconde source mise à l'étude est la traduction depuis le latin et la continuation du texte écrit par Pierre de Duisbourg, à savoir *Di Kronike von Pruzinlant*, rédigée en ancien allemand par Nicolaus von Jeroschin, un chapelain de l'ordre Teutonique.<sup>1229</sup>

<sup>1225</sup> Klaus Scholz et Dieter Wojtecki, *loc. cit.* p. 3.

<sup>1226</sup> *Ibid.* p. 16-17.

<sup>1227</sup> *Ibid.* p. 15.

<sup>1228</sup> Mary Fisher, *loc. cit.* p. 11.

<sup>1229</sup> *Ibid.* p. 4-5.

Peu d'informations sont disponibles sur l'auteur, en dehors de ce qu'il écrivit lui-même. Selon les plus récentes recherches, il serait originaire soit de Prusse, de Thuringe ou de Saxe, avec une nette préférence pour une origine prussienne. Les historiens tendent à croire qu'il serait né vers 1290, parce que Nicolaus mentionne dans sa chronique avoir été témoin de certains événements racontés dès 1311. Sa connaissance de la langue vulgaire et possiblement de la langue de la population locale laisse croire à une naissance humble, puisqu'il souligne lui-même qu'il parlait l'allemand appris dans sa jeunesse, sans aucune prétention à un raffinement de langage digne de la cour. Cependant, il est possible qu'il s'agisse dans le cas présent d'une volonté d'humilité de la part de l'auteur, fréquemment présente dans les écrits chrétiens.<sup>1230</sup> Au moment d'écrire sa chronique, certains supposent qu'il avait atteint un âge avancé, puisqu'il écrit être chauve, ce que plusieurs historiens remettent en question. La date de sa mort est aussi sujette à la conjecture. Sa chronique se termine abruptement en 1331. Cependant, nous savons qu'il était toujours vivant au moment du décès de Luder von Braunschweig (v.1275-1335) en 1335 et qu'il était aussi présent lors de l'achèvement de la restauration de la chapelle de Marienbourg dans le début des années 1340 et même, selon certains, lors de sa consécration en 1344. Cependant, le fait que la chronique s'arrête abruptement, sans réelle conclusion, et qu'on n'y trouve aucune mention de la mort de Dietrich von Altenbourg (inconnue-1341) laisse croire qu'il est décédé alors qu'il écrivait toujours, à savoir en 1341.<sup>1231</sup> En dehors de la présente source, nous ne connaissons qu'un autre écrit qui serait issu de la plume de Nicolaus, soit une vie de saint Adalbert, premier martyr de Prusse, dont il ne reste que des fragments. Nicolaus y mentionne qu'il devint membre de l'Ordre teutonique sous Gottfried von Heimberg qui fut commandant de Königsberg entre 1326 et 1329. C'est aussi dans cet écrit qu'il évoque qu'il était chapelain de l'Ordre sous Dietrich von Altenburg.<sup>1232</sup>

Puisque cette chronique fut la continuation du texte de Pierre de Duisbourg, elle fut nécessairement écrite à la suite de la croisade, tout comme dans le cas du texte précédent et de nouveau, par un membre actif de l'Ordre.<sup>1233</sup> Cette traduction du texte fut commandée par le Grand maître de l'Ordre de 1331 à 1335, Luder von Braunschweig. Cependant, il ne

---

<sup>1230</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>1231</sup> *Ibid.* p. 5-6.

<sup>1232</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>1233</sup> *Ibid.* p. 4.



put voir le résultat final de sa commande, car il est décédé pendant sa rédaction. Elle fut donc complétée sous son successeur, Dietrich von Altenburg, qui dirigea l'ordre de 1335 à 1341.<sup>1234</sup>

À la base, la chronique fut écrite de manière rimée, sans doute dans le but de séduire plus de frères chevaliers de l'Ordre, les pèlerins et les croisés qui viendraient à se procurer le texte. Dans cette optique, Nicolaus von Jeroschin suivit le modèle d'un autre poète teutonique, Heinrich von Hesler.<sup>1235</sup> La chronique de Nicolaus couvre la période comprise entre 1190 — soit la fondation de l'Ordre — et les premières décennies du XIV<sup>e</sup> siècle, s'arrêtant abruptement en 1331. S'appuyant essentiellement sur l'écrit de son prédécesseur, Nicolaus omit cependant son introduction, préférant dédier sa chronique à la Sainte Trinité (vers 1-86), expliquant ensuite comment il en vint à écrire son texte (vers 87-330). C'est aussi entre ces lignes qu'il remercie Pierre de Duisbourg pour son écrit, ainsi que ses patrons Dietrich von Altenburg et Luder von Braunschweig. Il reprend ensuite l'essentiel du premier livre de la chronique de Pierre de Duisbourg, retraçant l'histoire des origines de l'Ordre jusqu'en 1230 (vers 331-1497), faisant alors de nombreux parallèles entre les Teutoniques et l'histoire biblique. Le livre II (vers 1398-3670), pour sa part, décrit l'arrivée des Teutoniques en Prusse et le modèle utilisé pour mener la guerre contre les païens. Y sont donc présentées les manœuvres d'Hermann von Salza pour garantir les positions de l'Ordre et la justification de la guerre au nom de l'Église (en y faisant des parallèles avec les écrits de saint Bernard de Clairvaux et le rôle de Templiers en Terre sainte). Dans cette perspective, l'auteur en vient à justifier les croisades menées en Prusse en les liant à une tradition croisée.<sup>1236</sup> Le troisième livre (vers 3671-26 665), occupant la majeure partie de l'œuvre, porte sur les croisades menées en Prusse et contre la Lituanie jusqu'en 1326. De nouveau, il y a cette volonté de justification de la guerre : « Here too, the chroniclers are careful to demonstrate the justification for the wars. Campaigns are prefaced by a description of the enemies' opposition to the church and the atrocities they have committed against Christians. »<sup>1237</sup> Ce troisième livre s'inscrit ainsi dans la tradition d'une « propagande » croisée que l'on pourrait faire remonter jusqu'au discours pour la croisade

---

<sup>1234</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>1235</sup> *Ibid.* p. 6.

<sup>1236</sup> *Ibid.* p. 7.

<sup>1237</sup> *Ibid.* p. 8.

en Terre sainte sous Urbain II en 1095. On y retrouve des parallèles avec le discours de Robert le Moine (mort en 1122) concernant le sac de Jérusalem. Dans cette optique, les victoires étaient toujours le résultat de la volonté divine et les défaites étaient souvent camouflées sous cette même volonté. Ceux qui étaient tombés ne faisaient que participer à l'achèvement de l'œuvre de Dieu et justifier la tenue de croisades subséquentes.<sup>1238</sup> La fin du livre se distingue quelque peu. Tout comme chez Pierre de Duisbourg, on y retrouve des digressions portant sur des événements s'étant déroulés en dehors de la Prusse. Enfin, la chronique se termine avec une traduction des suppléments de la chronique de Pierre de Duisbourg, couvrant les années 1327 à 1330 (vers 26 688-27 581) et un ajout de Nicolaus von Jeroschin pour l'année 1331 (vers 27 583-27 738).<sup>1239</sup>

La chronique fut écrite alors que la croisade contre la Prusse était terminée et que l'Ordre combattait les Lituaniens et établissait son pouvoir politique et sa structure administrative dans les territoires conquis. Elle ne servait cependant pas simplement à consigner les faits du passé avec pour objectif de démontrer que les Teutoniques avaient achevé leurs buts de croisade. Nicolaus von Jeroschin écrivait dans un contexte où la Terre sainte était perdue, où les attaques chrétiennes contre l'existence des ordres militaires étaient fréquentes et où les conflits entre l'Ordre et ses voisins allaient en augmentant; la légitimité de l'existence et des actions de l'Ordre était contestée, ce qui menaçait les Teutoniques. De fait, après la chute d'Acre en 1291, les Teutoniques avaient déménagé leur quartier général à Venise, puis à Marienbourg (Malbork) en 1309. Puis, ils assistèrent à la fin des Templiers. L'Ordre était aussi rentré en conflit avec les citoyens de Riga en Livonie en 1291, 1303, 1306 et 1310 menant à l'excommunication temporaire des membres livoniens de l'Ordre à la suite d'une enquête du légat pontifical Francis de Molène en 1312. Des conflits demeuraient aussi avec les Lituaniens païens, bien que le roi Gediminas de Lituanie (1275-1341) fit miroiter l'espoir qu'il se convertirait entre 1322 et 1324, ce qui aurait fait disparaître la raison d'être des croisés et des ordres militaires dans le territoire. Enfin, les Teutoniques étaient engagés dans un conflit contre la Pologne au sujet de la Poméranie depuis 1309, et la dispute ne se termina qu'en 1333 à l'avantage des

---

<sup>1238</sup> *Idem.*

<sup>1239</sup> *Ibid.* p. 9.

Teutoniques.<sup>1240</sup> Finalement, en plus de ces conflits externes, il faut aussi tenir compte des problèmes internes à l'ordre. Dès les débuts de la détérioration de la situation en Terre sainte, particulièrement après la chute de Monfort en 1271, plusieurs dirigeants de l'Ordre se demandèrent si les Teutoniques ne devaient pas quitter la Prusse pour se concentrer sur la conquête et la préservation des territoires palestiniens. De plus, les maîtres et commandants en Prusse ne souhaitaient pas que le Grand Maître déménageât ses quartiers dans leur territoire, ce qui menacerait leur indépendance. Ainsi, le premier Grand Maître à transférer son quartier dans la région, Karl de Trier (1265-1324) termina son mandat dans le Saint Empire, ne pouvant se rendre en Prusse. Son successeur, Werner von Orseln (v.1280-133), résida en Prusse mais fut assassiné à Marienbourg par un déserteur de l'Ordre. La moralité de l'Ordre n'était ainsi que peu exemplaire et la discipline précaire. Bien que ces motifs fussent cachés dans les chroniques de l'époque, dont le but était de glorifier l'Ordre, il reste que ces tensions étaient perceptibles.<sup>1241</sup>

Face à ce contexte, les historiens considèrent que trois raisons motivèrent la traduction de la chronique de Pierre de Duisbourg. Dans un premier temps, il y avait une volonté de mettre par écrit l'ensemble de l'histoire et des réalisations de l'Ordre en Prusse, ce qui servait donc à défendre la cause teutonique. Puis, il y avait un souhait d'éduquer et d'informer la chrétienté, d'expliquer qui étaient les Teutoniques. L'écrit latin de Pierre de Duisbourg pouvait servir à défendre la légitimité de l'Ordre auprès des gens lisant le latin, comme lors de disputes devant la curie romaine. Nicolaus de Jeroschin, pour sa part, visait un public plus large, voulant éduquer et influencer les membres de l'Ordre, les pèlerins et les croisés potentiels venant en Prusse. Enfin, en faisant de nombreuses références aux croisades passées et en les liant aux entreprises en Prusse, Nicolaus démontrait une volonté d'insérer les croisades contre les Prutènes dans une tradition croisée remontant à Urbain II, signifiant par la même occasion leur importance malgré les changements qui s'étaient opérés entre le XI<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup> siècle.<sup>1242</sup>

Pour parvenir à ses objectifs, Nicolaus puisa des informations non seulement chez Pierre de Duisbourg, mais dans de nombreux autres écrits et dans la tradition biblique. Il

---

<sup>1240</sup> *Ibid.* p. 11-12.

<sup>1241</sup> *Ibid.* p. 13.

<sup>1242</sup> *Idem.*

s'inspira donc dans un premier temps du récit de Daniel dans la fosse aux lions pour décrire le désir de Dietrich von Altenbourg que soient mis par écrits tous les miracles et signes envoyés par Dieu en Prusse pour désigner l'Ordre Teutonique comme le protecteur et le conquérant du territoire. Puis, il fit appel à saint Bernard de Clairvaux et au *De laude novae militae* pour justifier la croisade, mais aussi à la lettre de Saint Paul aux Éphésiens 6 pour démontrer l'importance de l'armure spirituelle dans le combat contre le paganisme. Pour décrire les atrocités commises par les païens, Nicolaus fit appel à la description du sac de Jérusalem par les musulmans tel que rapporter par Robert le Moine.<sup>1243</sup> En dehors de ces sources clairement établies se trouvent aussi des écrits supposés utilisés par l'auteur, puisqu'il démontre dans son texte qu'il se basait surtout sur le récit de témoins des croisades prussiennes, commençant de nombreux passages de sa chronique par « comme il m'a été dit » ou « comme j'ai entendu ». Les historiens s'entendent pour dire qu'il utilisa aussi les statuts de l'Ordre, sans doute eux-mêmes basés sur le *Narratio de primordiis ordinis Theutonici*. Il y a aussi des appels à un document dénommé *Hermann von Salzas Bericht über die Eroberung Preussens*, écrit vraisemblablement au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle et mentionnant l'appel de l'Ordre en Prusse et les guerres menées contre Swantopolk (v.1195-1266) de Poméranie. Il aurait aussi utilisé le *Hartmann von Helldrunge's Bericht über die Vereinigung des Schwertbrüderordens mit dem Deutschen Orden* pour parler de l'incorporation des Porte-Glaive aux Teutoniques. Il est aussi possible qu'il eut accès aux annales de l'Ordre et au traité de Kruszwica, ainsi qu'à un texte aujourd'hui perdu, le *Ottergedicht de Gerstenberg*. En dehors des documents de l'Ordre, il mentionne qu'il s'inspirât aussi des annales et de la *Historia ecclesiastica nova* du dominicain Bartholomé de Lucca et de la *Chronicon pontificum et imperatorum* de Martinus Polonus.<sup>1244</sup>

Si l'on tient compte du nombre de manuscrits issus du XIV<sup>e</sup> siècle, il est possible d'avancer que la chronique de Nicolaus von Jeroschin fut grandement disséminée dans les années qui suivirent son écriture. Le plus ancien manuscrit, qui se trouve aussi à être le plus complet et celui qui est le plus utilisé par les historiens, provient de Prusse et date du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle. Il est présentement conservé à la Württembergische Landesbibliothek de Stuttgart. Il était précédemment préservé dans une bibliothèque de l'Ordre teutonique,

---

<sup>1243</sup> *Ibid.* p. 8-9.

<sup>1244</sup> *Ibid.* p. 9-10.

à savoir celle de Mergentheim où il avait établi son quartier général en 1525. Un autre manuscrit complet, autrefois conservé à Königsberg et présentement gardé à Toruń, date de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Il y a aussi cinq manuscrits plus tardifs et complets datant d'entre le début du XV<sup>e</sup> siècle et 1702. Enfin, il existe sept collections de fragments de manuscrits datant d'environ 1345 à 1400. Dans le cas de l'édition utilisée pour cette analyse, elle se base sur les deux manuscrits complets du XIV<sup>e</sup> siècle.<sup>1245</sup> De façon ironique, la chronique de Nicolaus von Jeroschin existe aussi en version latine. Elle fut traduite par un clerc dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle à la demande de l'historien polonais Jan Długosz.<sup>1246</sup> Malgré cette large diffusion, il reste cependant difficile de savoir si la chronique remplit les objectifs qu'elle devait servir. Plusieurs écrits datant des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles dans lesquels les répercussions de l'œuvre pourraient avoir été contenues ont été détruits lors de la Seconde Guerre mondiale, ne laissant que des fragments épars.<sup>1247</sup> Cependant, les historiens s'entendent pour dire que la chronique de Jeroschin connut une diffusion et un succès plus important que celle de Duisbourg, parce qu'elle pouvait rejoindre l'ensemble de la population ne lisant pas le latin et que Nicolaus, dans un esprit d'ouverture, omit certains détails religieux pour rendre la chronique plus vivante.<sup>1248</sup>

### 2.3. Le traité de Christbourg de 1249

Enfin, la dernière source principale utilisée dans le cas de l'analyse des Prussiens est le traité de Christbourg de 1249. De nature complètement différente des sources précédemment citées, celle-ci étant normative, elle marqua la fin du conflit opposant les Teutoniques aux Prussiens apostats et rebelles en 1249. Selon Brauer, il s'agit du document le plus important concernant la religion des païens prussiens. Elle fut écrite sous la supervision de l'archidiacre Jacques de Troyes (1200-1264), futur pape Urbain IV, et alors légat pontifical pour les territoires de Prusse, de Pologne et de Poméranie.<sup>1249</sup> Il avait dû se rendre en Prusse suite aux échecs répétés lors des négociations de paix entre les

---

<sup>1245</sup> *Ibid.* p. 10-11.

<sup>1246</sup> *Ibid.* p. 11.

<sup>1247</sup> *Ibid.* p. 15.

<sup>1248</sup> Pour les chercheurs du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, la chronique n'eut que peu de succès. Cependant, les études plus récentes tendent à démontrer la volonté de rejoindre un public plus grand, par exemple, par l'emprunt au vocabulaire français de termes en lien avec la vie de cour ainsi que la chevalerie. Pour plus de détails, voir *Ibid.* p. 6.

<sup>1249</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 60.

Teutoniques et les apostats.<sup>1250</sup> Une fois appliqué, ce traité devait régler la situation entre les Teutoniques et les populations de Pomésanie, de Warmie et de Natangie.<sup>1251</sup>

Le but de ce traité était de mettre fin à la première grande apostasie de Prusse en régulant les droits et privilèges des Teutoniques et des Prussiens, donnant plus de liberté à la population locale si elle acceptait de renoncer à ses anciens rites : « The treaty forbade the pagan practices that the Christians so detested: sentencing criminals to slavery, burning the dead with weapons and belongings, listening to pagan priests, buying wives, killing infants, and delaying baptism. It decried specific practices of pagan priests, such as seeing the souls of the deceased rise from the funeral pyre and ride away in the smoke into heaven. »<sup>1252</sup> En contrepartie, les Teutoniques accordaient aux néophytes le droit de librement vendre ou acheter une terre, la liberté du droit de succession, la liberté dans les mariages tant qu'ils demeuraient monogames, l'autorisation de témoigner devant un tribunal ou les autorités ecclésiastiques et la possibilité pour les nobles prussiens d'être adoubés. Cependant, en cas de retour au paganisme, l'ensemble de ces droits serait perdu. Par conséquent, il s'agit pour plusieurs de la première et seule source détaillée au sujet des croyances prussiennes médiévales.<sup>1253</sup> Dans ce traité, il y avait aussi une insistance sur le respect des coutumes chrétiennes, à savoir le baptême, la promesse de se présenter à la messe, le respect des jeûnes, l'interdiction de consommer de la viande le vendredi, l'imposition du repos dominical, l'importance de la confession annuelle, l'établissement des règles de consanguinité, l'interdiction pour les pères et les fils d'avoir une épouse commune ou de commettre des infanticides.<sup>1254</sup> Le but n'était donc pas de déterminer qui, dans le conflit, avait tort ou raison. On cherchait plutôt à apaiser les tensions et à rapporter la concorde chrétienne dans le territoire. Jacques de Troyes tenta donc, dans la mesure du possible, de satisfaire chacun des partis dans le conflit les opposant.

Pour certains historiens, l'instauration de ce climat de paix, au moment où les Teutoniques étaient conscients que les mœurs païennes ne disparaîtraient pas aussi

---

<sup>1250</sup> Wilhelm Mannhardt, « Introduction » dans Jacob von Lüttich, « Der Friedensvertrag des Deutschen Ordens mit den Preussen v. 1249 Februar 7. » dans Wilhelm Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*. Riga, , Herausgegeben von der Lettisch-Literärischen Gesellschaft, 1936, p. 41.

<sup>1251</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 161.

<sup>1252</sup> William Urban, *The Prussian Crusade*, *op. cit.* p. 459.

<sup>1253</sup> Wilhelm Mannhardt, *loc. cit.* p. 40-41.

<sup>1254</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 161-162.

rapidement, devait en fait permettre à l'ordre d'épier les us religieux de l'Autre pour savoir comment le combattre et le faire disparaître. Cette paix s'avérait aussi nécessaire pour que les missionnaires puissent circuler librement, agissant à la fois pour convertir les populations, mais devenant aussi des agents de l'Ordre, soumettant la population à leur contrôle religieux.<sup>1255</sup>

### 3. Mise en contexte

#### 3.1. La fondation des Teutoniques

La fondation de l'Ordre teutonique reste problématique au sein de l'historiographie. Pour certains historiens, dont Bogdan, il aurait vu le jour entre 1118 et 1128 en Terre sainte.<sup>1256</sup> Dailliez abonde en ce sens, précisant cependant la date entre 1127 et 1128 en s'appuyant sur les chroniques de Saint-Bertin et sur les écrits de Jacques de Vitry (1180-1240).<sup>1257</sup> Cette première fondation serait le résultat de la volonté d'un couple de marchands allemands, sans doute originaires de Lübeck, qui aurait souhaité établir au sein des États latins une fondation pour les pauvres et les blessés d'origine germanique. Après la prise de Jérusalem, les Germaniques n'avaient que peu de recours, car ils étaient rares en Terre sainte. Quelques années après sa fondation, le nouvel hôpital fut placé sous la protection des Chevaliers de Saint-Jean qui se devaient de respecter le particularisme de cette institution, comme le fait que le prieur de ses hôpitaux soit d'origine allemande.<sup>1258</sup> Croissant lentement, l'institution gagna en importance à la fin du siècle, prenant une expansion importante entre août 1189 et septembre 1190, date à laquelle certains considèrent qu'il fut réellement créé.<sup>1259</sup> On retrouve à cette date la première mention des Frères de l'Hôpital de Sainte-Marie-de-Jérusalem dans un diplôme issu de la cour du roi de Jérusalem. L'ordre gagna alors en reconnaissance. Une première bulle pontificale fut émise par Clément III (1130-1191) le 6 février 1191 pour protéger ceux qui allaient devenir les Teutoniques et les rendre indépendants vis-à-vis des Hospitaliers. Puis, dès le 21 décembre 1196, l'Ordre bénéficia d'un certain nombre de privilèges, apparentés à ceux

---

<sup>1255</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>1256</sup> Henry Bogdan, *Les Chevaliers teutoniques*, Paris, Perrin, 2002 (1995), p. 16.

<sup>1257</sup> Laurent Dailliez, *Les chevaliers teutoniques*, Paris : Librairie Perrin, 1979, p. 18.

<sup>1258</sup> Henry Bogdan, *op. cit.*, p. 15, Danielle Buschinger et Mathieu Olivier, *Les Chevaliers teutoniques*, Paris, Ellipses, 2007, p. 24 et Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 21.

<sup>1259</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 20.

accordés aux Templiers et aux Hospitaliers. Les Teutoniques devenaient dès lors soumis à la règle augustinienne et à la seule autorité du Saint-Siège.<sup>1260</sup>

Une fois cette séparation faite, l'Ordre, d'abord presque exclusivement hospitalier, en vint à se militariser, les Teutoniques ajoutant à leurs vœux monastiques celui de défendre la Terre sainte. Lors d'une assemblée regroupant des figures importantes du Saint Empire et de la Terre sainte en 1198, on décida d'encore ajouter au prestige de l'Ordre.<sup>1261</sup> Ce n'est cependant que par la bulle du 19 février 1199 promulguée par Innocent II que l'ordre fut reconnu comme étant un ordre militaire à part entière : « Le 19 février 1199, un document pontifical précisa que l'ordre serait soumis à la règle des Hospitaliers dans tout ce qui concernait leur action caritative ; les frères chevaliers, quant à eux, seraient soumis à la règle des Templiers [...]. »<sup>1262</sup> Il faut cependant attendre le début du XIII<sup>e</sup> siècle pour que la militarisation de l'Ordre devînt effective, et les premiers commandeurs de l'ordre n'apparurent que vers 1207-1208.<sup>1263</sup>

La première réelle action militaire des Teutoniques eut lieu lors de la cinquième croisade.<sup>1264</sup> C'est à ce moment qu'ils participèrent indépendamment des autres ordres militaires aux sièges de Damiette, de Jaffa, de Césarée et de Sion.<sup>1265</sup> Ils commencèrent alors à recevoir des donations importantes.<sup>1266</sup> La principale, en ce qui a trait à la Terre sainte, fut le château de Montfort en 1242. Il constitua, jusqu'à sa chute, le principal bastion de l'Ordre dans le plan de défense de son territoire palestinien.<sup>1267</sup> Il reste que l'aventure teutonique en Terre sainte ne fut que de courte durée. L'Ordre fut créé dans un moment où l'avancée musulmane commençait à gagner en vitesse. L'historiographie considère que dès la chute de Montfort en 1271, la fin de la puissance teutonique en Orient était un

---

<sup>1260</sup> Danielle Buschinger et Mathieu Olivier, *op. cit.* p. 24 et Henry Bogdan, *op. cit.* p. 23.

<sup>1261</sup> Se retrouvèrent ainsi réunis : « l'archevêque Conrad de Mayence, les évêques d'Hildesheim, Passau, Halberstadt, Naumburg, le comte palatin du Rhin, Henri, duc de Brunswick, Frédéric, duc d'Autriche, Henri, duc de Brabant, les margraves Conrad de Landsberg, Dietrich de Misnie et Albert de Brandebourg [...] (le patriarche de Jérusalem, assisté des archevêques de Nazareth, Tyr et Césarée et des évêques de Bethléem et Acre), les grands maîtres du Temple et de l'Hôpital ainsi que plusieurs seigneurs de la région. » Pour plus de détails, voir Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 21.

<sup>1262</sup> Henry Bogdan, *op. cit.* p. 24.

<sup>1263</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 24.

<sup>1264</sup> Laurent Dailliez, *op. cit.* p. 41.

<sup>1265</sup> *Ibid.* p. 60.

<sup>1266</sup> Laurent Dailliez, *op. cit.* p. 77-78.

<sup>1267</sup> *Ibid.* p. 36 et Mary Fisher, *op. cit.* p. 3.



phénomène inévitable.<sup>1268</sup> Comme le reste des forces croisées en territoire palestinien, les Teutoniques se retrouvèrent rapidement confinés à leurs possessions dans la ville de Saint-Jean d'Acre. Présents pour défendre la ville en 1291, ils la virent cependant tomber le 19 mai, signalant la fin de leur aventure en Terre sainte, à un moment où l'Ordre avait déjà commencé à diversifier ses opérations.<sup>1269</sup>

### 3.2. Un précédent : la Hongrie

Ayant débuté contre les Wendes en 1147, le phénomène croisé ne fit que prendre de l'expansion en Europe du Nord-est dans les années qui suivirent. Ainsi, dès 1185, lorsque les territoires au sud de la mer Baltique furent considérés comme conquis, christianisés et colonisés, les chrétiens tournèrent leur regard vers l'est de la Vistule et la croisade fut dirigée contre les Finnois et les Baltes : Prussiens, Lituaniens, Livoniens, Lettons, Estoniens et Curoniens. En fait, dès la fin de la croisade contre les Wendes, la Livonie devint le théâtre d'une nouvelle conjonction entre mission et croisade. Dès 1200, un premier évêché fut créé à Riga et vers 1203-1204, les Porte-Glaives, un ordre militaire spécifique à la région et créé sur le modèle des Templiers, furent établis définitivement. Ce furent eux qui, par la suite, avec le soutien des évêques, menèrent les vagues croisées qui allaient permettre la conquête de la Livonie. L'Estonie, pour sa part, fut la cible des Danois.<sup>1270</sup>

Pendant que ces croisades se déroulaient en Europe baltique, le début du XIII<sup>e</sup> siècle vit aussi la première réelle intervention des Teutoniques en Europe. La Hongrie faisait alors face à une tribu turque nomade et païenne, les Coumans, qui attaquait le territoire chrétien sans relâche. Le roi André II (1176-1235) décida d'inviter les Teutoniques pour le défendre, leur donnant le territoire connu sous le nom du Burzenland.<sup>1271</sup> Cette portion de la chrétienté était alors peuplée de colons allemands, sans aucune population locale selon les dires de l'évêque de Transylvanie. Selon les lettres des Grégoire IX, les Coumans

<sup>1268</sup> Danielle Buschinger et Mathieu Olivier, *op. cit.* p. 49 et Henry Bogdan, *op. cit.* p. 66.

<sup>1269</sup> Rasa Mažeika, « Violent Victims? Surprising aspects of the Just War Theory in the Chronicle of Peter von Dusburg » dans Alan V. Murray, *The clash of cultures on the medieval baltic frontier*. Farnham, Ashgate, 2009 p. 127.

<sup>1270</sup> Mary Fisher, *loc. cit.* p. 2.

<sup>1271</sup> Roman Hautala, « The Teutonic Knight's military Confrontation with the Cumans during their Stay in Transylvania », *Golden Horde Civilisation*, No. 8, 2015, p. 80.

passaient souvent par ce territoire pour attaquer la Transylvanie, alors possession hongroise. De fait, le Burzenland offert aux Teutoniques n'appartenait que nominalement au royaume de Hongrie qui se trouvait dans l'incapacité de l'exploiter.<sup>1272</sup> Les Teutoniques tentèrent alors pour la première fois de mettre en place un territoire qui serait directement sous leur domination et qu'ils gèreraient indépendamment d'un pouvoir monarchique européen.<sup>1273</sup> Bien que l'entreprise fût d'abord un succès, elle devait se terminer dans la confrontation entre les deux pouvoirs chrétiens, car la volonté d'indépendance de l'ordre et son succès fulgurant inquiétèrent les nobles de Hongrie.<sup>1274</sup>

Si dans un premier temps, les attaques des Coumans continuèrent contre la Hongrie, l'établissement de forteresses teutoniques et la discipline martiale de l'Ordre lui permirent de remporter de premières victoires, freinant les attaques païennes, puisque, selon Hautala, ils en vinrent à craindre les Teutoniques et leurs possibles représailles.<sup>1275</sup> Dans les nouveaux territoires conquis et dans le Burzenland, les Teutoniques devaient disposer des pleins droits sur les taxes et revenus du territoire, en plus des corvées de la population. L'or et l'argent découverts sur les territoires conquis devaient être divisés également entre le roi et l'Ordre et André II préservait le droit de battre monnaie. Enfin, les Teutoniques ne pouvaient que construire des forteresses en bois. Cette politique permit aux Chevaliers teutoniques de ne pas simplement adopter une posture défensive ; ils combattirent les nomades et prirent de plus en plus de territoire.<sup>1276</sup> Dès 1220, l'Ordre possédait cinq forteresses principales, dont certaines en pierre malgré l'interdiction du roi hongrois. Cette structure autorisa une accélération de leurs conquêtes et de leurs succès, ce qui ne manqua pas de soulever la jalousie des nobles et du clergé hongrois. Ainsi, rapidement, l'Ordre fut accusé de ne pas s'être présenté en Hongrie pour défendre la chrétienté, mais pour créer un royaume au sein de celui des Hongrois.<sup>1277</sup> Se rassemblant pour se plaindre des agissements teutoniques au roi, les nobles et le clergé tentèrent de l'inciter à chasser les Teutoniques de ses terres, mais sans succès. Il préféra négocier une nouvelle entente avec l'Ordre, tentant ainsi de satisfaire les deux parties. Il autorisa, entre autres, la construction de forts de pierres

---

<sup>1272</sup> *Ibid.* p. 81.

<sup>1273</sup> Mary Fisher, *op. cit.* p. 3.

<sup>1274</sup> *Ibid.* p. 4.

<sup>1275</sup> Roman Hautala, *op. cit.* p. 83-86.

<sup>1276</sup> William Urban, *The Prussian Crusade, op. cit.* p. 41.

<sup>1277</sup> *Ibid.* p. 42.

par l'Ordre.<sup>1278</sup> Craignant pour ses possessions, le Grand maître de l'époque, Hermann von Salza, requit l'assistance du pape Honorius III, qui décida de placer le Burzenland sous sa protection, faisant ainsi du territoire un fief du Saint-Siège. Cette démarche ne fit qu'envenimer la situation et le roi André demanda aux Teutoniques de quitter ses terres. Face à leur refus, il prit les armes contre eux, menant une guerre contre les Chevaliers teutoniques et les chassant définitivement.<sup>1279</sup> Malgré les requêtes du pape auprès du roi, André II ne permit pas à l'Ordre de rester, mettant ainsi fin à leur aventure en Transylvanie dès 1225, permettant aux Coumans d'y mener de nouvelles attaques.<sup>1280</sup>

### 3.3. L'appel de Conrad de Mazovie

C'est à la suite de l'échec en Hongrie et à la saisie des terres teutoniques par le roi hongrois que l'Ordre fut de nouveau appelé en Europe, cette fois, afin de défendre les missions de Prusse et le duc Conrad de Mazovie. Les croisades de Prusse sont souvent, à tort, considérées comme étant un phénomène exclusivement germanique. Les Teutoniques et les croisés germaniques eurent fréquemment besoin du soutien des Polonais et des Bohémiens.<sup>1281</sup> En fait, les Polonais combattaient depuis longtemps les Prussiens. Gallus Anonymus citait déjà leur existence et les combats menés contre eux dans sa *Gesta principum Polonorum*, datant du début du XII<sup>e</sup> siècle :

I. Ad mare autem septemtrionale vel amphitrionale  
 tres habet affines barbarorum gentilium ferocissimas  
 nationes, Selenciam, Pomeraniam et Pruziam, contra  
 quas regiones Polonorum dux assidue pugnât, ut eas  
 ad fidem convertat. Sed nec gladio predicationis cor  
 eorum a perfidia potuit revocari, nec gladio  
 iugulationis eorum penitus vipperalis progenies  
 aboleri. Sepe tamen principes eorum a duce  
 Poloniensi prelio superati, ad baptismum  
 confugerunt, itemque collectis viribus fidem  
 christianam abnegantes contra christianos bellum  
 denuo paraverunt. Sunt etiam ultra eos et infra brachia  
 amphitrionis alie barbarae gentilium naciones et  
 insule inhabitabiles, uvi perpetua nix est et glacies.<sup>1282</sup>

<sup>1278</sup> *Ibid.* p. 43.

<sup>1279</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>1280</sup> Roman Hautala, *op. cit.* p. 80.

<sup>1281</sup> William Urban, *op. cit.* p. 1-2.

<sup>1282</sup> Gallus Anonymus, *op. cit.*, I, Primo prohemium.

Au moment où l'on fit appel aux Teutoniques en Hongrie, à savoir dans les années 1210, les Polonais firent aussi de premières démarches auprès d'eux. En raison des missions menées en territoire prussien, les Prutènes attaquaient fréquemment les néophytes et le territoire de Pologne.<sup>1283</sup> Cependant, les Teutoniques ne se montrèrent guère intéressés par l'offre polonaise, Hermann von Salza se contentant d'envoyer certains membres de l'Ordre constater la situation et considérer les ennemis à combattre, puisqu'il dirigeait alors surtout ses efforts vers la Terre sainte.<sup>1284</sup> La Pologne se retrouvait ainsi seule face à ses ennemis qui étaient constitués non seulement des Prussiens, mais aussi, parfois, des Lituaniens. Les ducs polonais, combattant séparément, n'étaient pas assez puissants pour vaincre un ennemi qui, lorsque les Polonais arrivaient enfin sur le champ de bataille, avait déjà pris la fuite.<sup>1285</sup>

À cette époque, la Pologne médiévale ne pouvait avoir aucune prétention sur le territoire prutène car les terres de Prusse n'avaient jamais été une province polonaise. Le seul qui pouvait prétendre à quelques titres en Prusse était Valdemar II du Danemark, bien qu'ils ne fussent que fictifs.<sup>1286</sup> Les territoires alors considérés comme prussiens, selon les auteurs chrétiens, regroupaient toutes les terres comprises entre la rivière Memel et la Vistule, la Lituanie, la Volhynie russe, la Mazovie et la Poméranie. Elles étaient divisées en onze provinces, lesquelles étaient toutes représentées par les tribus les plus puissantes du territoire : Culm, la Pomésanie, la Pogésanie, la Warmie, la Natangie, le Samland, la Nadrovie, la Scolovie, la Sudovie, la Galindie et la Bartie.<sup>1287</sup> Pour Urban, s'appuyant sur Pierre de Duisbourg, les plus faibles de ces tribus étaient celles de Culm et de Galindie, et les Samlandais et les Sudoviens représentaient les plus puissantes. Bien que le territoire fût moins peuplé que la Livonie ou que la Lituanie, la densité de population était alors plus importante dans le territoire prussien et il y existait un important réseau de forts défensifs,

---

<sup>1283</sup> Karol Górski, « The Teutonic Order in Prussia » dans Alan V. Murray, *The North-Eastern Frontiers of Medieval Europe. The Expansion of Latin Christendom in the Baltic Lands*. Farnham, Ashgate, 2014, p. 231

<sup>1284</sup> William Urban, *The Prussian Crusade*, op. cit. p. 46.

<sup>1285</sup> *Ibid.* p. 57.

<sup>1286</sup> Le Danemark, sans s'établir de façon permanente, avait déjà temporairement occupé une partie de la Prusse, d'où les prétentions du roi.

<sup>1287</sup> William Urban, *The Prussian Crusade*, op. cit. p. 71.

permettant ainsi une meilleure protection du territoire en cas de guerre ou d'incursions de la part des chrétiens.<sup>1288</sup>

Au moment où la défense contre la Prusse s'effondrait en Pologne, d'importantes missions visèrent aussi les Prutènes. En 1206, avec l'appui du pape Innocent III et une aide militaire du roi du Danemark Valdemar II, puis du duc Conrad de Mazovie, Christian, un missionnaire, se lança dans la christianisation des païens de Prusse. Il sembla remporter un certain succès puisque dès le concile de Latran IV en 1215, il fut consacré premier évêque de Prusse.<sup>1289</sup> En 1216, il se rendit de Rome en Poméranie, tissant de nombreuses relations en chemin afin d'obtenir du soutien dans la réalisation de sa mission. Au même moment, les attaques des tribus païennes contre la Mazovie et la Poméranie chrétiennes reprirent, puisque les expéditions maritimes danoises diminuèrent dans la région et que les chefs de Prusse considérèrent la nouvelle religion s'insinuant dans leur territoire comme un danger à leur autorité. Les chrétiens de longue date tout comme les néophytes subirent des assauts violents provenant de Prusse, provoquant une importante révolte chez les néophytes et forçant l'évêque à quitter son nouvel évêché.<sup>1290</sup> Selon Urban, c'est la politique religieuse agressive de Christian qui provoqua cette révolte, parce qu'il voulut éliminer la bigamie, l'exposition des bébés de sexe féminin et l'ensemble des anciens rites religieux du territoire de manière radicale.<sup>1291</sup> Ne pouvant plus compter sur le soutien des Danois, Christian reçut l'autorisation du pape le 3 mars 1217 pour recruter des croisés, pouvant leur octroyer les mêmes privilèges que s'ils se rendaient en Terre sainte. Il ne pouvait cependant appeler ceux qui avaient déjà fait le vœu de combattre en Orient. Rapidement, soit le 17 avril 1217, une nouvelle bulle pontificale lui permit de libérer de leurs vœux ceux qui voudraient combattre en Prusse plutôt qu'en Terre sainte. Pour se croiser, il fallait obtenir la permission de l'évêque, ce qui devait lui permettre de protéger la mission et d'éviter que certains nobles polonais utilisent l'évangélisation du territoire à des fins d'expansions territoriales. Dès le printemps 1218, Christian reçut la permission de nommer de nouveaux évêques en Prusse afin de l'épauler.<sup>1292</sup> Puis, le 5 mai 1218, une bulle pontificale

---

<sup>1288</sup> *Ibid* p. 72.

<sup>1289</sup> Mary Fisher, *op. cit.* p. 2.

<sup>1290</sup> M. Szacherska, *loc. cit.* p. 67 et Mary Fisher, *op. cit.* p. 2.

<sup>1291</sup> William Urban, *The Prussian Crusade*, *op. cit.* p. 82.

<sup>1292</sup> M. Szacherska, *loc. cit.* p. 68.

encouragea les croisés de Pologne, de Poméranie et des archidiocèses de Cologne, Mayence et Salzbourg à aller secourir les Prutènes convertis, menacés par les païens. En raison de l'absence de gains potentiels de territoire, cette croisade ne créa que peu d'enthousiasme.<sup>1293</sup> Durant les années suivantes, des croisades mineures eurent lieu, mais n'eurent que peu de retombées. Ainsi, en 1222, Henri de Silésie, probablement appuyé par les Teutoniques et les Templiers, combattit les Prutènes sans succès, alors qu'il désirait avant tout se venger d'une attaque qu'il avait subie l'année précédente. En 1223, l'élaboration d'un réseau défensif chrétien dans la région de Culm permit de premières victoires et un groupe de Prussiens captifs fut converti. Dès 1224, la forteresse fut cependant perdue, au moment où les princes et ducs polonais rompirent les alliances conclues entre eux et entrèrent dans une guerre interne.<sup>1294</sup>

Conrad de Mazovie, qui combattait alors afin d'obtenir la couronne de Pologne et qui négligeait la défense de son territoire face aux Prussiens, décida de lancer une nouvelle invitation aux Teutoniques en 1224 ou en 1225 avec l'appui de l'évêque Christian.<sup>1295</sup> Pour justifier ce nouvel appel à l'aide, ils évoquèrent, entre autres, les nombreuses attaques prussiennes faites en Pologne et l'incapacité des nobles du territoire à le défendre.<sup>1296</sup> Ne montrant de prime abord aucun intérêt pour la question, le Grand Maître de l'Ordre décida, avec l'appui du conseil de l'Ordre, de demander des éclaircissements concernant les conditions d'une telle croisade.<sup>1297</sup> Pendant que ce processus était en cours, les Teutoniques se concentraient surtout sur la consolidation de leur position dans l'espace méditerranéen, octroyant leur appui à la croisade faite par Frédéric II. Ne pouvant les attendre, Christian de Prusse fonda un ordre local sur le modèle des Porte-Glaive, soit les *Milites Christi de Prussiae* en 1228. Ils devaient combattre et convertir les Prussiens, ce en quoi échouèrent.<sup>1298</sup> Toujours en 1228, le duc Conrad de Mazovie offrit les territoires de Culm et de Lubov à l'Ordre teutonique en échange de sa coopération. Les Teutoniques se montrèrent alors intéressés, mais craignaient de subir le même sort qu'en Hongrie. Ils se dotèrent d'importantes garanties provenant des différents partis impliqués dans la

---

<sup>1293</sup> *Ibid.* p. 69.

<sup>1294</sup> Pószán László, *loc. cit.* p. 139.

<sup>1295</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 164-167 et William Urban, *The Prussian Crusade, op. cit.* p. 92

<sup>1296</sup> William Urban, *The Prussian Crusade, op. cit.* p. 49.

<sup>1297</sup> *Ibid.* p. 95.

<sup>1298</sup> Pószán László, *loc. cit.* p. 141.

conversion et la conquête de la Prusse.<sup>1299</sup> D'abord, l'Ordre demeurait totalement indépendant et pouvait conserver les terres conquises sur les Prussiens par le traité de Kruszwica, signé avec Conrad de Mazovie.<sup>1300</sup> Le traité fut ratifié par la bulle d'or de Rimini, émise par l'Empereur Frédéric II en mars 1226. On y autorisait la soumission des païens de Prusse, le don du territoire de Culm à l'Ordre, ainsi que celui de toutes les terres qu'ils pourraient conquérir. La bulle leur donnait par la même occasion des droits royaux à perpétuité sur l'ensemble de ces territoires et sur les montagnes, champs, rivières, marais et mers qu'ils pourraient conquérir, sans service ou taxe. On leur donna aussi sur leurs terres la haute justice, le droit de chasser, de couper du bois, d'établir des marchés, de battre monnaie, de lever des taxes, de voyager sur les cours d'eau, d'exploiter tous les métaux précieux (or, argent, fer et autres) et de contrôler le commerce du sel. Bref, ils obtenaient tous les droits d'un prince d'Empire.<sup>1301</sup> Le pape Grégoire IX confirma ce traité en 1234 par la bulle de Rieti, plaçant le Culmerland et tous les territoires devant être conquis sous la protection et la domination pontificale, l'Ordre teutonique ne devant répondre que du pape. Bien que les Teutoniques fussent présents en Prusse dès la fin des années 1220, ces différentes garanties leur permirent de se lancer à plein dans la croisade et la conquête du territoire.<sup>1302</sup>

### 3.4. La croisade de Prusse

La Prusse fut la cible des missionnaires avant d'être celle des croisés. Elle fut d'abord convoitée par les Cisterciens, remplacés ensuite par les Dominicains.<sup>1303</sup> Dès le X<sup>e</sup> siècle, Adalbert de Prague voulut convertir la population prutène, ce qui fut un échec. Il fut suivi, peu après, par Bruno de Querfurt, qui connut le martyre aux mains des païens, tout comme son prédécesseur.<sup>1304</sup> Aucun des deux missionnaires ne connut de succès. Johannes Canaparius rapporte que lors de son arrivée en Prusse, l'évêque Adalbert fut accueilli à coups de poings et de rames et qu'on lui vola ses objets liturgiques.<sup>1305</sup> Bien qu'il ait alors

<sup>1299</sup> William Urban, *The Prussian Crusade*, *op. cit.* p. 96.

<sup>1300</sup> Mary Fisher, *loc. cit.* p. 4.

<sup>1301</sup> William Urban, *The Prussian Crusade*, *op. cit.* p. 99-100.

<sup>1302</sup> Pószán László, *loc. cit.* p. 140.

<sup>1303</sup> Alan V. Murray, *loc. cit.* p. xvii.

<sup>1304</sup> Pószán László, *loc. cit.* p. 135.

<sup>1305</sup> Johannes Canaparius, *op. cit.* I, 28.

joui du soutien du pape Grégoire V (972-999) et du roi Boleslaw I<sup>er</sup> de Pologne, il fut tué peu après son arrivée, en 997. Puis, après la mort de Bruno de Querfurt en 1009, il fallut attendre près de deux cents ans pour voir un renouvellement de l'intérêt missionnaire pour le territoire de Prusse, lorsque le cistercien Christian vint l'évangéliser.<sup>1306</sup>

Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, le roi danois Valdemar II décida de conquérir la Prusse, considérant le territoire comme soumis à son pouvoir, tel que consigné dans le *Liber census Daniae*. Cette soumission demeurait cependant théorique.<sup>1307</sup> Dès 1209, disposant de l'appui de la papauté, le roi se lança dans la conquête de la Sambie.<sup>1308</sup> Il ne rencontra d'abord aucune résistance, puisque les Prussiens préférèrent se réfugier dans les forêts. Fort de ce succès, le roi danois put par la suite émettre des prétentions sur le territoire prussien tout comme, quarante ans plus tard, l'archevêque Albert Suerbeer (1200-1273).<sup>1309</sup> Cependant, cette expédition de 1209-1210 demeure peu connue, et elle fut surtout soulignée par le *Liber census Daniae*.<sup>1310</sup>

Les Polonais s'intéressaient aussi à la Prusse avant que des croisades n'y aient lieu. Dès le XII<sup>e</sup> siècle, la dynastie des Piast voulut non seulement convertir le territoire, mais aussi le soumettre à son contrôle. Dirigées entre autres par le duché de Grande Pologne, la Poméranie et la Mazovie, on vit se profiler des expéditions missionnaires et militaires pour christianiser la population prutène.<sup>1311</sup> On fit même appel aux Hospitaliers afin d'obtenir l'aide d'un ordre militaire croisé.<sup>1312</sup> Cependant, il n'y eut aucun succès important en Prusse qui échappait ainsi aux pouvoirs chrétiens.

Enfin, dans la foulée de la troisième croisade (1189-1192), certains croisés germaniques voulurent s'impliquer dans la conquête de la Prusse, car ils recherchaient une « Jérusalem » qui serait moins lointaine que la cité de Terre sainte.<sup>1313</sup> Selon certains historiens comme Boockmann, la conversion du territoire devenait inévitable, parce qu'il

---

<sup>1306</sup> Mary Fisher, *loc. cit.* p. 2.

<sup>1307</sup> M. Szacherska, *loc. cit.* p. 44-46.

<sup>1308</sup> Il s'agit d'une péninsule de l'oblast de Kaliningrand en Russie, sur la côte sud-est de la mer Baltique.

<sup>1309</sup> *Ibid.* p. 54.

<sup>1310</sup> *Ibid.* p. 56.

<sup>1311</sup> Pósan László, *loc. cit.* p. 136.

<sup>1312</sup> M. Szacherska, *loc. cit.* p. 49-50.

<sup>1313</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 45.



était bordé par la mer ou par des territoires chrétiens qui commençaient à y avoir des intérêts plus importants.<sup>1314</sup>

Le début du XIII<sup>e</sup> siècle vit la réalisation d'entreprises croisées contre la Prusse, particulièrement à la suite de l'échec de la mission de Christian. Cependant, que cela fût en 1219-1220, en 1222 ou dans les années qui suivirent, ces croisades furent toutes des échecs. La problématique majeure provenait du fait que des conquêtes furent faites par les chrétiens, mais qu'aucune colonisation ou aucun établissement de forces permanentes sur le territoire ne permettait la conservation des terres assujetties ni la protection des néophytes s'y trouvant.<sup>1315</sup> C'est ce phénomène, en plus des attaques contre la Mazovie, qui menèrent les Teutoniques à s'impliquer en Prusse. Dès 1230 s'engagea un long processus de croisades, de christianisation, de conquêtes et de colonisation de la Prusse, achevé en 1283.<sup>1316</sup>

Dès les débuts de leur implication en Prusse, les Teutoniques, selon Nicolaus von Jeroschin, furent conscients d'avoir un rôle à jouer dans l'histoire de la chrétienté puisque, tels Abraham ou les Maccabées, ils allaient combattre les païens pour étendre la chrétienté et pour pouvoir célébrer la naissance d'une nouvelle Jérusalem en Europe baltique.<sup>1317</sup> À la base, il était exigé de l'Ordre qu'il évite de détruire les païens et leurs possessions, pour qu'ils puissent être convertis et devenir de bons chrétiens. Le but officiel de la croisade n'était pas la conversion des païens par la pointe de l'épée, mais la protection des missionnaires. Aucune tâche de conversion ne devait échoir à l'Ordre. Cependant, par le biais de la conquête, les Teutoniques en vinrent à créer un État dont ils furent les seuls maîtres. Dépendant officiellement à la fois de l'Empereur et du pape, ils allèrent beaucoup plus loin que la mission qu'ils avaient reçue, car ni l'Empereur ni le pape ne pouvait totalement contrôler les Teutoniques qui voguaient au travers de cette double allégeance, utilisant les conflits existant entre leurs deux maîtres.<sup>1318</sup>

Dès 1228, un premier contingent de l'Ordre se dirigea vers la Prusse. Il s'agissait alors essentiellement d'une mission diplomatique, visant à confirmer les garanties dont

---

<sup>1314</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>1315</sup> William Urban, *The Prussian Crusades*, *op. cit.* p. 82-90.

<sup>1316</sup> Mary Fisher, *loc. cit.* p. 1.

<sup>1317</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* I, 1.

<sup>1318</sup> William Urban, *The Prussia Crusade*, *op. cit.* p. 103-106.

jouiraient les Teutoniques dans l'avenir. Puis, une première force permanente fut envoyée sous la direction de Conrad von Landsberg. Elle se rendit au château de Vogelsang, en face de la ville païenne de Thorn (aujourd'hui Toruń). Les Teutoniques étaient dès lors établis face à Culm, en grande partie dépeuplée en raison des guerres précédentes, bien qu'il y demeurât encore quelques chrétiens. La population païenne de la région ne réagit pas à cette arrivée des Teutoniques, ce qui permit à Conrad de faire fortifier Vogelsang et d'envoyer ses hommes attaquer les terres les plus proches, forçant ainsi la conversion de la région en échange de la paix. Il ne s'agissait que d'une reconnaissance de la part de l'Ordre, dont le but était de connaître le langage, les coutumes et les tactiques militaires de l'ennemi. La Vistule ne fut pas traversée avant l'arrivée d'Hermann Balk (mort en 1239).<sup>1319</sup>

C'est lui qui, une fois sur le terrain, prépara une réelle offensive contre les Prutènes entre 1230 à 1232. Il fit alors construire une nouvelle forteresse, Nessowe, devant servir de point de ravitaillement pour la conquête. Une fois cette forteresse ajoutée à celle de Volgelsang, les Teutoniques lancèrent leur expédition, tuant ou capturant les païens leur résistant et n'épargnant que les chrétiens ou ceux qui acceptaient de reconnaître les Teutoniques et l'évêque Christian comme étant leurs seigneurs. Selon Urban, ce fut dès le départ une guerre sanglante et cruelle, une guerre d'intimidation, voire même d'extermination, qui ne pouvait que se terminer par la soumission des locaux, l'acceptation de la religion chrétienne et du paiement de taxes aux nouveaux seigneurs. Dès 1232, les Teutoniques traversèrent la Vistule et construisirent une nouvelle forteresse sur les ruines de Thorn, de telle façon à ce qu'ils ceignent un des arbres sacrés des Prussiens, dans un acte de défi. Les païens, ne pouvant résister à l'armée chrétienne, ne purent qu'assister à leur destruction. Tous ceux qui comprirent que les Teutoniques étaient trop puissants pour tenir le choc acceptèrent de se soumettre, promettant allégeance et soutien militaire à l'Ordre. Il ne s'agissait cependant en aucun cas de conversion réelle, mais plutôt d'une volonté de préservation, d'enrichissement, de se joindre à un Dieu victorieux et de se conformer à la réalité politique et militaire du moment. Les Teutoniques accordèrent des terres et du butin à ceux qui les aidaient, massacrant ceux qui les défiaient.<sup>1320</sup> En 1232, la majorité du territoire de Culm était conquis et les Teutoniques y érigèrent de nouvelles

---

<sup>1319</sup> *Ibid.* p. 111-114.

<sup>1320</sup> *Ibid.* p. 121-123.

forteresses. En 1233, le château de Marienwerder fut construit en Pomésanie et à la fin de la même année, les armées de Pogésanie furent défaites par les Teutoniques. En 1234, les Warmiens contre-attaquèrent, brûlant un monastère alors que les Samlandais réussirent à capturer l'évêque Christian.<sup>1321</sup> C'est au cours de la même année que le territoire fut placé sous la tutelle de l'Ordre avec l'accord de la papauté, puisque tous croyaient l'évêque mort.<sup>1322</sup> Les guerres sévissant au sein de l'Empire et de la Pologne et la chute des Porte-Glaive en Livonie menèrent à l'établissement d'une guerre défensive pour les trois années suivantes.<sup>1323</sup> La croisade ne reprit qu'en 1236 avec l'aide du comte Heinrich de Meissen et d'une armée croisée. Les Teutoniques, grâce à leur réputation auprès des Prussiens, progressèrent dans le territoire, construisant une nouvelle forteresse à Elbing en 1237. Malgré quelques contre-attaques païennes victorieuses, l'avantage resta aux chrétiens. Dès 1242, la conquête était presque complète. De nouvelles forteresses furent construites et la chute des derniers bastions païens semblait inévitable.<sup>1324</sup> Ce fut alors que le pape plaça la Prusse sous le sceau d'une croisade perpétuelle, autorisant ainsi le recrutement de croisés tous les ans.<sup>1325</sup>

L'année 1242 marqua une rupture dans l'avancée teutonique. Les Prussiens se révoltèrent contre leurs nouveaux maîtres, rejetant leur autorité et la religion qu'ils représentaient. Pour Urban, les Teutoniques n'avaient en aucun cas maltraité la population ou mal gouverné leurs nouveaux sujets ; ils avaient simplement voulu implanter un nouveau système économique et social, inspiré de ce qui se faisait alors dans de la chrétienté, sans préparer la population.<sup>1326</sup> De plus, l'Ordre tentait d'implanter ce système auprès de populations qui avaient vu leurs villages et leurs récoltes être brûlés, en plus d'avoir vu plusieurs des leurs se faire tuer par les croisés et l'ordre militaire. Les survivants

---

<sup>1321</sup> *Ibid.* p. 126-129.

<sup>1322</sup> L'évêque Christian ne fut relâché que vers 1237-1238 contre une rançon de 800 marks qu'il devait rassembler. Cependant, une fois libre, il se rendit compte qu'il avait tout perdu : son territoire était sous domination teutonique, l'ordre qu'il avait créé avait été incorporé aux Teutoniques et les cisterciens avaient été supplantés par les dominicains dans la région. Malgré ses plaintes au pape, en raison d'une vacance du Saint-Siège entre 1241 et 1243, il ne put obtenir de réel gain de cause, car il ne récupéra qu'une minorité de ses terres. Il décéda en 1244. Pour plus de détails, voir William Urban, *The Prussian Crusades*, *op. cit.* p. 171-174.

<sup>1323</sup> *Ibid.* p. 137-139.

<sup>1324</sup> *Ibid.* p. 153-155.

<sup>1325</sup> *Ibid.* p. 160.

<sup>1326</sup> *Ibid.* p. 183.

devaient fournir des otages, payer des taxes et des tributs, alors que la guerre menée sous forme de raids de part et d'autre continuait à ravager leur territoire. La guerre, physique et psychologique, se retourna contre les Teutoniques.<sup>1327</sup> Aussi, une fois la paix et la religion chrétienne imposées, plusieurs des néophytes, ne pouvant être en contact avec leurs fils, envoyés en Germanie pour être éduqués, les considérèrent comme ayant été vendus comme des esclaves ou morts. De plus, le fléau mongol venait de frapper l'Europe, déstabilisant les pouvoirs chrétiens de la région et permettant une révolte. Enfin, les Teutoniques durent s'impliquer en Livonie, lorsque les troupes croisées de la région subirent une importante défaite lors de la bataille du lac Peïpous le 5 avril 1242. C'est dans ce contexte que Swantopolk, duc de Poméranie et chrétien, prit les armes contre les Teutoniques, demandant le soutien des Prussiens. Il fut accusé d'apostasie, lui qui avait soutenu les missions de l'évêque Christian par le passé et même combattu aux côtés des Teutoniques.<sup>1328</sup> Les Prussiens et le duc de Poméranie en vinrent à un accord, et c'est Swantopolk qui frappa les possessions de l'Ordre en premier. La conspiration éclata ainsi au grand jour, au moment où tant les Poméraniens que les Pruthéens attaquèrent les garnisons germaniques, les officiers, les marchands, les prêtres et les colons chrétiens. Les avant-postes teutoniques en Natangie, en Bartie et en Warmie tombèrent dans les premiers jours. Les sources rapportent environ 4000 morts chez les Germaniques et la perte des forteresses de Kreuzbourg, Schippenbil, Bratenstein et Rössel. Les seuls châteaux qui résistèrent dans l'est du territoire furent Elbing et Balga. Puis, lorsque Marienwerder tomba, les Teutoniques ne purent que préserver Thorn, Culm et Rehnden, et toutes les terres environnant la Vistule furent soumises au contrôle de Swantopolk, devenu chef des Prussiens.

En apparence, c'est tout le travail des Teutoniques et des croisés qui fut anéanti avant que l'Ordre ne puisse reprendre l'offensive le 3 décembre 1242, lorsque le maréchal Dietrich von Bernheim attaqua la ville de Sartowitz en Poméranie, massacrant sa garnison et volant la tête de sainte Barbara, relique la plus importante du territoire.<sup>1329</sup> Entre-temps, plusieurs villes chrétiennes furent incendiées, des forteresses détruites et des populations massacrées. La guerre prit la forme de guérilla et d'embuscades, les Pruthéens harcelant les

---

<sup>1327</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 195.

<sup>1328</sup> William Urban, *The Prussian Crusades*, *op. cit.* p. 183-185.

<sup>1329</sup> *Ibid* p. 198-199.

populations chrétiennes et organisant parfois de grandes opérations de pillages, razzias et incendies.<sup>1330</sup>

Dès 1243, Swantopolk fut forcé de négocier la paix, parce que la guerre fut portée sur son territoire et que son armée fut défaite. Les Teutoniques reçurent l'aide de certains ducs polonais contre Swantopolk. Lors de la conclusion de cette première paix, Sartowitz et Nakel, villes poméréliennes, demeurèrent sous le contrôle de l'Ordre qui reçut aussi en otages Mestwin (v.1220-1294), fils de Swantopolk, et le maréchal du chef des rebelles. La paix fut cependant de courte durée, Swantopolk reprenant les armes dès juin 1243, appuyé par les Sudoviens. Il attaqua alors le territoire de Culm, faisant ensuite une lente retraite en brûlant tout sur son passage.<sup>1331</sup> Pour la seconde moitié de l'année 1243 et durant toute l'année 1244, les Teutoniques durent se contenter de mener une guerre défensive, ne disposant pas d'assez de troupes ni de contingents de croisés. Réalisant tout de même de nombreuses alliances, ils parvinrent à imposer une nouvelle trêve en 1244, et en 1245, la papauté sévit en vain contre Swantopolk. Au début 1246, une armée croisée arriva en Prusse, dirigée par Heinrich von Liechtenstein (mort en 1265) ainsi que Casimir de Cujavie (1211-1267), qui ravagèrent la Pomérésie durant neuf jours sans rencontrer de résistance. Revenant en territoire teutonique, ils tombèrent dans une embuscade tendue par Swantopolk, mais sortirent vainqueurs de l'affrontement, ce qui mena le duc de Pomérésie à demander une nouvelle trêve. Pendant les pourparlers, de petits affrontements eurent lieu de part et d'autre, mais sans que le conflit ne reprenne de l'ampleur.<sup>1332</sup> En novembre 1247, le pape donna le mandat de légat pontifical à Jacob de Liège, l'envoyant en Prusse pour superviser les négociations. La veille de Noël de la même année, les Teutoniques remportèrent une victoire décisive, prenant la plus importante forteresse pomésanienne durant la nuit. Ils la détruisirent et érigèrent à sa place Christbourg. Henri de Meissen arriva peu après avec des croisés et s'attaqua aux tribus de Pogésanie. Si les Prussiens semblaient vaincus, Swantopolk maintint les hostilités, attaquant la Cujavie pour détourner Conrad de la croisade et prenant par la suite Christbourg qu'il détruisit, forçant les Teutoniques à la reconstruire. Après cette reconstruction, les Prussiens furent de nouveau repoussés lorsque

<sup>1330</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 195-199.

<sup>1331</sup> William Urban, *The Prussian Crusades*, *op. cit.* p. 201-203.

<sup>1332</sup> *Ibid.* p. 206-213.

le duc Otton de Brandebourg (v.1215-1267) s'attaqua aux païens de Warmie et de Natangie dès l'hiver 1248-1249, les forçant à la reddition. Une nouvelle trêve fut convenue en septembre 1248 entre Swantopolk et l'Ordre et en février 1249 fut finalement signé le traité de paix de Christbourg, mettant officiellement fin à la première grande apostasie du territoire.<sup>1333</sup>

Les derniers regroupements de rebelles furent combattus par une armée de croisés dirigée par Otton de Brandebourg en 1251 et, en 1252, par une seconde dirigée par l'évêque de Mersebourg et le comte Henri de Schwarzbourg. Ils soumirent la Prusse, tuant les apostats, brûlant leurs villages et récoltes, les menant à la ruine. Les Pomésaniens, Pogésaniens, Warmiens, Natangiens et Bartiens encore révoltés durent se rendre, revenir à la foi et donner des otages. Swantopolk tenta d'aider les révoltés prussiens en 1252, mais arriva trop tard, attaquant sans conviction la Pomésanie. Il négocia une nouvelle paix avec les Teutoniques en juillet 1253, promettant de ne plus entrer en conflit avec l'Ordre. Les attaques contre la Lituanie et plus particulièrement, contre la Samogitie, commencèrent alors. Dans le même temps, le Samland fut attaqué par les croisés et les Teutoniques. Puis, en 1255, Ottokar II de Bohême (v.1230-1278) mena une grande armée en Prusse, remportant de nombreux succès. De fait, il dirigea la plus grande croisade que connut la région. En son honneur, les Teutoniques firent ériger le fort de Königsberg, au moment où les seuls païens existants encore officiellement en Europe étaient les Sudoviens et les Samogitiens, les Litvaniens s'étant convertis sous le roi Mindaugas (1203-1263). Une trêve fut signée entre les Samogitiens et l'Ordre, et les Teutoniques espéraient qu'ils se laisseraient influencer par les Litvaniens et qu'ils se convertiraient au christianisme. L'année 1257 marquait donc pour eux la soumission officielle de la Prusse, de l'Estonie, de la Livonie et de la Courlande ; les Teutoniques demeuraient au pouvoir et le paganisme ne pouvait plus être ouvertement pratiqué.<sup>1334</sup>

Ils connurent cependant un revers important dans les années qui suivirent. En 1259, ils menèrent une campagne contre les Sudoviens et furent défaits, au même moment où les Samogitiens, avec lesquels la trêve vint à terme, attaquèrent la Courlande, la ravageant sans que les Teutoniques ne puissent intervenir. Devant l'absence de protection de leurs

---

<sup>1333</sup> *Ibid.* p. 228-231.

<sup>1334</sup> *Ibid.* p. 248-256.

seigneurs, les Semigalliens et les Courlandais se révoltèrent, retournant à nouveau au paganisme et provoquant ainsi la seconde grande apostasie du territoire,<sup>1335</sup> qui dura de 1260 à 1275.<sup>1336</sup> Le 13 juin 1260, les Teutoniques affrontèrent un regroupement de païens proche de la rivière Durbe et furent à nouveau défaits. En septembre de la même année, la révolte des Semigalliens et des Courlandais s'étendit en Prusse et les néophytes furent divisés en deux groupes : ceux qui demeurèrent fidèles à l'Ordre et ceux qui voulurent récupérer leur indépendance. Ce second groupe, selon les sources, effectua alors un retour aux pratiques païennes, à la polygamie, à la politique de vendetta et aux sacrifices humains. Depuis la fin de la première apostasie, les Teutoniques avaient obligé les nobles de Prusse à répudier leurs épouses pour n'en conserver qu'une, à renier leurs ancêtres morts et enterrés selon les mœurs païennes — dont les esprits étaient néanmoins craints —, et avaient œuvré à diminuer le prestige des prêtres païens et à imposer des taxes aux Prussiens. Alors que le christianisme devait représenter la liberté, les Prutènes y virent plutôt une oppression étrangère.<sup>1337</sup> De plus :

The other rewards that Christianity had to offer, in addition to salvation, were incomprehensible to the Prussians: the stories told about God sacrificing himself were followed by strictures against human sacrifices; the statues of the Virgin Mary and the Christ Child were displayed with homilies about chastity and warnings against worshiping idols; the most noble and intelligent men locked themselves away from society to read strange books and pray; and the most successful warriors were monks who abstained from rape and personal booty.<sup>1338</sup>

Les Teutoniques et la religion chrétienne qu'ils représentaient ne semblaient rien offrir de positif aux Prussiens. La révolte fut lente à s'étendre, ne commençant qu'en Samland, en Natangie, en Bartie et en Warmie, n'embrasant que plus tard la Pogésanie. Cela s'explique par le fait que les rebelles ne disposaient pas de troupes suffisantes pour s'attaquer à l'ensemble de la Prusse, d'autant plus qu'ils devaient d'abord prendre les forts situés sur leurs propres terres pour éviter d'être pris à revers par les forces croisées. Bien qu'ils

---

<sup>1335</sup> *Ibid.* p. 269.

<sup>1336</sup> William L. Urban, *The Teutonic Knights, op. cit.* p. 60.

<sup>1337</sup> *Ibid.* p. 271-274.

<sup>1338</sup> *Ibid.* p. 275.

fussent d'abord aisément vaincus, les apostats s'organisèrent, réalisant des blocus autour des forts teutoniques et obligeant l'Ordre à en abandonner certains, ce qui mena la Pomésanie se joignit à la révolte. La première armée croisée n'arriva qu'en 1261.<sup>1339</sup> Bien qu'elle remportât un premier succès, les années 1261 à 1263 furent sombres pour les Teutoniques et les croisés, plusieurs forts tombants entre les mains des rebelles. À ce moment, Mindaugas de Lituanie soutenait les Prussiens, retournant au paganisme et attaquant la Mazovie et la Volhynie dès 1261 et envoyant ensuite des troupes à Culm, en Mazovie et en Cujavie en 1263, occupant ainsi les Polonais qui ne pouvaient se joindre aux Teutoniques dans leur croisade. Son assassinat en 1263 diminua momentanément la pression sur les chrétiens.<sup>1340</sup> On promit alors à l'Ordre l'arrivée d'une armée croisée en 1264 pour les appuyer, mais elle ne parvint jamais en Prusse, obligeant le Grand maître à se rendre à Rome et en Bohême pour obtenir de l'aide. En 1265, les Teutoniques remportèrent une victoire décisive dans le Samland, où ils conservèrent en tout temps leurs forteresses de Königsberg et de Wehlau, permettant de couper la région du reste de la Prusse et de ravitailler des armées. L'apaisement des tensions leur permit de construire de nouvelles forteresses, les plaçant ainsi aux frontières des territoires de Natangie et de Warmie, empêchant les rebelles de ces territoires de quitter leurs terres.<sup>1341</sup> En 1266, Mestwin, fils de Swantopolk, prit les armes du côté des rebelles païens, attaquant la Pomésanie. Malgré les tentatives des Teutoniques de protéger leur frontière pomésanienne, la forteresse de Montfort qui devait y être construite ne devint jamais réalité puisque ses constructeurs furent tués. Face au retournement de son frère Wratislaw (1237-1271) contre lui, appuyé par les Teutoniques et par une force croisée arrivée en 1267 sous la direction d'Ottokar II de Bohême, Mestwin dut négocier et accepter d'aider l'ordre à soumettre les rebelles. Dès 1270, la situation se détériora pour les révoltés, car tant à l'est qu'à l'ouest, ils faisaient face à des séries de forteresses imprenables, ne disposant plus d'aucun soutien extérieur. Puis, entre 1271 et 1274, l'appui d'armées croisées permit aux Teutoniques de reprendre l'offensive. Ils purent tuer le chef de Natangie, principal chef de la rébellion en 1273. En 1274, les rebelles étaient matés. Ceux qui étaient demeurés fidèles à l'Ordre

---

<sup>1339</sup> *Ibid.* p. 277-281.

<sup>1340</sup> *Ibid.* p. 285-295.

<sup>1341</sup> *Ibid.* p. 302-307.



reçurent des privilèges et les autres virent leurs conditions de vie se détériorer, poussant certains à l'exil en Lituanie païenne.<sup>1342</sup>

Enfin, une troisième grande révolte éclata en 1275, s'étendant jusqu'en 1283, date officielle de la fin de la conquête et de la conversion de la Prusse.<sup>1343</sup> Elle commença par des hostilités entre les Scaloviens et les Teutoniques en 1275. Bien qu'elles se terminassent en faveur des Teutoniques, Scumand, un chef de Sudovie, prit les armes contre la Pogésanie en 1276, obtenant le soutien des Lituaniens dans sa guerre dès 1277. Ils détruisirent alors les villages autour de Rehden, Marienwerder, Santir, Christbourg et dans le Culmerland, les Lituaniens attaquant aussi les territoires de Cujavie. Face à l'incapacité des Teutoniques à défendre leurs terres, les Pogésaniens se révoltèrent, rappelant des exilés et remportant un succès local. Cette révolte n'eut ni le succès ni l'ampleur de la précédente, les Teutoniques ripostant dès 1277. Ils considérèrent les Sudoviens comme la menace principale, menant la guerre prioritairement contre eux. Attaquant les forts les uns après les autres et divisant le territoire, la région fut soumise en grande partie en 1282, la campagne se terminant en 1283. Sachant que la Sudovie ne pourrait être protégée contre les attaques lituaniennes, les Teutoniques la firent évacuer, relocalisant les néophytes et païens à convertir en Prusse teutonique, en Pogésanie et dans le Samland.<sup>1344</sup>

#### 4. Analyse de sources

Pour Fonnesberg-Schmidt, les païens qui attaquaient la Prusse ne furent pas clairement définis dans les sources. Ils étaient une menace constante désignée par une foule de noms différents : « The infidels threatening the lands are not specified, but are only referred to as “surrounding barbarians”, “infidels”, and “idol worshippers and rebellious people”. »<sup>1345</sup> Dans cette optique, le paganisme prussien est reconnu au sein de l'historiographie comme étant une religion guerrière. Les sources laissent transparaître à son sujet une volonté de massacre ou de réduction à l'esclavage de l'ennemi, une volonté de prévoir l'avenir pour savoir si les Prussiens seraient victorieux ou défaits dans la bataille. La vie après la mort n'était réservée qu'aux héros militaires, et non aux femmes et aux

---

<sup>1342</sup> *Ibid.* p. 309-335.

<sup>1343</sup> William L. Urban, *The Teutonic Knights, op. cit.* p. 68.

<sup>1344</sup> *Ibid.* p. 340-356.

<sup>1345</sup> Iben Fonnesberg-Schmidt, *op. cit.* p. 209.

esclaves.<sup>1346</sup> Cette vision du paganisme prutène laisse place à de nombreux jugements au sein de l'historiographie, même chez les spécialistes, comme en témoigne ce passage emprunté à Urban : « Therefore, we should not regret the fact that this culture gave way to western Christianity and western institutions. That ancient barbarian society did not welcome traders or missionaries and it menaced a faltering and divided the Polish kingdom. »<sup>1347</sup> Ce sont donc avec ces impressions de l'autre, tant issues de l'historiographie que des sources, que nous devons constituer notre vision du paganisme en Prusse.

#### 4.1. Rites et symboles du paganisme

Selon Brauer, la chronique de Pierre de Duisbourg insiste sur l'importance de l'idolâtrie chez les païens. L'historiographie traditionnelle, sans tenter de comprendre s'il ne s'agit là que d'une figure rhétorique, ne fait qu'expliquer que le paganisme restait un ensemble de rites similaires d'une époque à l'autre, et que les chrétiens accusaient les païens d'adorer les créatures de Dieu et les forces la nature, et non pas le Créateur.<sup>1348</sup> Gouguenheim souligne aussi ce point, mentionnant que les païens adoraient toutes les créatures, le soleil, les plantes, les animaux, l'eau ainsi que les bois sacrés, mais sans pour autant les élever au rang de dieux.<sup>1349</sup> Cependant, pour Brauer, le fait d'adorer les créatures de Dieu plutôt que le créateur ne serait qu'une première étape menant vers l'idolâtrie. Le réel problème résidait dans l'adoration de Satan et de ses sbires, lesquels pouvaient adopter différentes formes, créatures ou hommes, prenant parfois le nom de dieux bien connus : Jupiter, Vénus, Saturne, etc. Vénérés par le biais des idoles, ils prenaient le contrôle des hommes.

Brauer démontre aussi par son analyse des sources que Dieu fut oublié par les premières générations des hommes, menant à une ignorance de Dieu par leurs descendants. De ce point de vue, les chrétiens créèrent un *topos* répété tout au long de l'histoire chrétienne et la bêtise des païens et leur ignorance furent souvent mentionnées.<sup>1350</sup> Pour Grégoire IX, dans une lettre datant du 11 janvier 1233 et destinée au légat pontifical

<sup>1346</sup> William Urban, *The Prussian Crusade*, *op. cit.* p. 1.

<sup>1347</sup> *Idem.*

<sup>1348</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 55.

<sup>1349</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 149.

<sup>1350</sup> Micahel Brauer, *op. cit.* p. 57.

Guillaume de Modène (v.1184-1251) en Prusse, les païens ne reconnaissaient en rien la grâce de Dieu, la puissance du rédempteur, et ce, malgré les souffrances qu'il avait endurées pour le salut des hommes : « Cuius licet immerriti vices gerentes in terris, aculeis quasi doloris inexplicabilis perungemur, quod quidam adhuc infidelitatis obtenebrati caligine, nec sui creatoris inestimabilem bonitatem recogitant, nec agnoscunt ineffabilem gratiam redemptoris. »<sup>1351</sup> Pierre de Duisbourg abonde dans le même sens, confirmant ainsi les impressions de Brauer et démontrant que les païens n'adoraient que les créatures :

V. Prutheni noticiam Dei non habuerunt. Quia simplices fuerunt, eum ratione comprehendere non potuerunt, et quia literas non habuerunt, ymmo in scripturis ipsum speculari non poterant. Mirabantur ultra modum in primitivo, quod quis absenti intencionem suam potuit per literas explicare. Et quia sic deum non cognoverunt, ideo contigit, quod errando omnem creaturam pro deo coluerunt, scilicet solem, lunam et stellas, tonitrua, volatilia, quadrupedia eciam, usque ad bufonem. Habuerunt eciam lucos, campos et quas sacras, sic quod secare aut agros colere vel piscari ausi non fuerant in eisdem.<sup>1352</sup>

Pour Pierre de Duisbourg, les païens ne pouvaient donc pas connaître Dieu puisqu'ils ne possédaient pas l'écriture. Leur ignorance faisait en sorte qu'aucune religion s'appuyant sur un support écrit ne pouvait leur être transmise. Se détournant du christianisme, les Pruthènes auraient donc décidé de vénérer toutes les créatures et créations divines. Dans ce cas, pour Pierre de Duisbourg, le Diable n'était pas celui à blâmer en ce qui a trait au paganisme de Prusse. Contrairement à ce qu'avance la première théorie de Brauer, c'était simplement l'ignorance qui égarait les Prussiens dans les ténèbres du paganisme. Lors de la traduction de son texte par Nicolaus de Jeroschin, cette conception ne fut guère modifiée. Reprenant les propos de son prédécesseur, il impute l'égarement des païens à leur ignorance de l'écriture, n'impliquant en rien le démon dans l'existence du paganisme prussien.<sup>1353</sup> Il est possible que ces conceptions s'inspirassent de la correspondance entre le pape Grégoire IX et son légat, Guillaume de Modène. Dans une missive datée du 21

<sup>1351</sup> Grégorius IX, *PUB*, 1, 1 no 95, 11 janvier 1233.

<sup>1352</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 5.

<sup>1353</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 5.

février 1234 et destinée au légat pontifical, on retrouve une dénonciation similaire. Bien que le pape n'insistât pas sur l'absence de connaissance de l'écriture, il mentionne que les païens sombrèrent dans l'erreur, endurcissant leur cœur et le fermant à toute réception du message chrétien :

Ineffabilis dispositio creatoris sie a creatura mundi sua invisibilia revelavit hominibus, ut per ea, que facta sunt, intellecta conspiciantur quamquam per speculum et enigma, sempiterna quoque virtus eius et divinitas, ita ut excusabilis nonsit homo, quia cum cognovissent dominum, non sicut deum glorificaverunt aut gratias egerunt, set evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum, mutantes gloriam incorruptibilis dei in similitudinem ymaginis corruptibilis hominis et volucrum, quadrupedum, et serpentum, et creature servire quam creatori potius eligentes.<sup>1354</sup>

Dans un premier temps, il semblerait que contrairement aux peuples étudiés précédemment, le démon n'ait pas joué un rôle considérable dans l'existence du paganisme chez les Anciens Prussiens. C'était plutôt leur ignorance, que cela soit des paroles divines ou encore de l'écriture, qui les menait à adorer les créatures et les forces de la nature, causant ainsi une rupture entre eux et les chrétiens. Si les Prussiens adorèrent toujours ces forces, il était normal que leur conversion fût difficile. Cette conception de l'ignorance divine se retrouvait chez des auteurs plus anciens ; Martin de Braga dénonçait déjà ce manque de connaissance des païens au VI<sup>e</sup> siècle et Moïse, dans la Bible, interdit toute adoration des créatures. Tant chez Martin de Braga que chez Pierre de Duisbourg ou Nicolaus von Jeroschin par la suite se retrouve essentiellement une reformulation du second commandement divin.<sup>1355</sup> Pour Brauer, Duisbourg interpréta ce commandement comme une interdiction de toute religion dédiée aux forces de la nature ou de toute adoration de celles-ci. Le chroniqueur s'inscrivait dans une tradition classique, dénonçant dans un premier temps l'ignorance des païens pour ensuite critiquer leur adoration des forces de la nature.<sup>1356</sup> Enfin, une lettre issue de l'évêque Christian et datée du 18 juillet 1231 confirme cette difficulté de tirer les païens de leur erreur, à savoir, le paganisme :

<sup>1354</sup> Grégorius IX, *PUB*, 1, 1, no. 107, 21 février 1234.

<sup>1355</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 58.

<sup>1356</sup> *Ibid.* p. 59.

Cum lux illa, que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, eos vocat de tenebris ad ammirabile lumen suum, qui relicto gentilitatis errore, quo fuerant obvoluti, fidem Christi recipiunt per baptismum, eis cibo spirituali prodesse ac amateriali adesse substantia tanto cura diligentiori debemus, quanto ventus turbinis, egestatis amminiculis concitatus, plantas novas, que nondum potuerunt in fide firmiter radicari, facilius perturbare valeret, si utrumque vel alterum eisdem deficeret nutrimentum.<sup>1357</sup>

Malgré la lumière octroyée par la parole de Dieu, malgré la volonté chrétienne de convertir les populations du monde, les Prussiens demeuraient dans leur erreur, de laquelle il était difficile de les tirer pour l'évêque qui fut éventuellement capturé par eux, perdant tout contrôle sur sa mission.

Si cette dénonciation de l'adoration des forces de la nature est importante chez les auteurs chrétiens, les dieux et les idoles semblèrent occuper une place de moindre importance. Si pour Eric Christiansen, les Lituaniens partagèrent certaines divinités avec les Prussiens, particulièrement en ce qui concerne les aspects de la vie et de la mort, elles sont moins présentes dans les sources. Christiansen cite Percunos, dieu du feu et de la foudre, Picollo, dieu du domaine des morts et Potrimpo, dieu des rivières et des sources.<sup>1358</sup> De son côté, Nicolaus von Jeroshin ne mentionne que rarement les dieux païens, les qualifiant plutôt d'êtres monstrueux. Il ne les nomme pas et n'insiste en rien sur leur représentation.<sup>1359</sup> Parlant des débuts de la mission de Christian en Prusse, il ne fait que mentionner qu'il souhaitait que les Prutènes renoncent à leur adoration :

I. [...] This bishop was a member of the Cistercian Order called Christian. In God's name he devotedly sowed the seed of God's teachings among the Prussian people, whom he exhorted to give up their idols and submit to the commandments of the true God Jesus Christ and worship Him. But because the good seed did not fall on good ground it did not bear any fruit. Their evil, sinful wickedness had made them so stubborn that no teaching or exhortation or

<sup>1357</sup> Christian de Prusse, *PUB*, 1, 1, no 85, 18 juillet 1231.

<sup>1358</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 138.

<sup>1359</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 73.

blessing could move them from their error to take  
 away their false belief.<sup>1360</sup>

Les idoles ne sont donc que rapidement mentionnées par l'auteur. Comme ce fut le cas pour l'adoration des forces de la nature, Nicolaus associe la vénération des idoles et l'obstination païenne non pas à une œuvre du Diable, mais bien à une erreur, menant à de fausses croyances.

Plus loin dans sa chronique, au moment où son récit se porte sur la guerre bien engagée entre les Teutoniques et les Prussiens, les idoles sont de nouveau citées, mais simplement afin de mentionner que les rebelles, acceptant la paix teutonique, y renoncèrent : « CLXXVI. [...]: Tirsko, who was Mandel's father, according to what I have read, and commander of Wehlau, aligned himself with the brothers along with his men, as I have already mentioned, and after him many powerful noblemen with their wives and children, all their property and followers also went over to the brothers and had themselves baptized as Christians, renouncing their idols and praying to Christ, the true God, as believers and following his commandments. »<sup>1361</sup> Nicolaus von Jeroschin ne donne aucune description des idoles, ce qui préoccupait pourtant abondamment les auteurs des siècles précédents. Cette absence de description laisse croire à une importance moindre des idoles en territoire prussien ou même, à leur absence, et seuls les lieux de culte naturels auraient occupé une place centrale en Prusse.

Cette perspective doit cependant être remise en cause, puisque le traité de Christbourg du 7 février 1249 énonce clairement que les païens acceptaient de renoncer aux idoles et à leur adoration pour plutôt se tourner vers Jésus Christ et pour se soumettre à l'Église de Rome : « Ydolo, quem semel in anno, collectis frugibus, consueverunt confingere et pro deo colere, cui nomen Curche imposuerunt, vel aliis diis, qui non fecerunt celum et terram, quibuscunque nominibus appelentur, de cetero non libabunt ; sed in fide domini Jhesu Christi et ecclesie catholice ac obedientia et sujectione Romane ecclesie firmi et stabiles permanebunt. »<sup>1362</sup> Cette idole portait un nom selon les auteurs chrétiens, à savoir Curche. Elle devait recueillir des sacrifices annuels, liés aux récoltes, et l'idole était

<sup>1360</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* II, 1.

<sup>1361</sup> *Ibid.* III, 175.

<sup>1362</sup> Traité de Christbourg, *op. cit.*

considérée par les Prussiens comme la représentation d'un de leurs dieux à en croire les chrétiens. Il est aussi fait mention des sacrifices aux autres dieux, quel que soit leur nom.<sup>1363</sup> Cependant, la dénomination des dieux, tout comme la description des idoles, demeure floue. Il est possible d'en conclure que pour les croisades prussiennes, ce ne sont pas tant les représentations matérielles des païens, contrevenant au second commandement divin, qui intéressèrent les chroniqueurs. C'est plutôt leur comportement violent, intimement lié au démon, qui les préoccupa, puisque cette cruauté évidente justifiait les actions qui avaient été faites par les Teutoniques.

Cependant, si les dieux et les idoles sont peu décrits, les sacrifices faits en leur honneur, considérés comme cruels, occupent une plus grande place dans les sources. C'est en fait la dimension sacrificielle du paganisme qui permit aux chrétiens de l'époque des croisades d'ajouter un premier aspect démoniaque à la description de leurs ennemis. Pour Brauer, le portrait de rites d'immolations animales chez Pierre de Duisbourg, comprenant surtout des chevaux, s'inscrivait dans une volonté de combat entre les forces du bien, représentées par les chrétiens et Dieu, et les forces du mal, à savoir les païens et les démons qu'ils servaient.<sup>1364</sup> Pour Goughenheim, les sacrifices animaux sont bien l'une des réalités dénoncées par les auteurs chrétiens lors des croisades contre les Prussiens. Il insiste aussi sur le fait que chez les Prutènes, ce sont particulièrement les chevaux qui furent considérés comme des victimes sacrificielles animales dignes des dieux. Il soutient que les païens les faisaient courir afin de les épuiser. Une fois cela fait, ils les immolaient. Cette description pouvait créer un sentiment de terreur chez les chrétiens qui assistaient à ce rituel ou, plus vraisemblablement, qui en lisaient la description.<sup>1365</sup> Cette théorie est d'ailleurs appuyée par les sources. Nicolaus de Jeroshin mentionne la tenue d'une telle cérémonie sacrificielle : « V. [...] When horses are to be sacrificed, it is their custom to make them run and chase them for such a long time that they can barely stay on their feet; then they are ready to be sacrificed. »<sup>1366</sup> Bien que l'immolation ne soit pas citée, il reste que la manière par laquelle le cheval devenait une victime sacrificielle restait la même ; on l'épuisait, l'empêchant ainsi de pouvoir se sauver lorsque les païens désiraient le sacrifier.

---

<sup>1363</sup> *Idem.*

<sup>1364</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 49.

<sup>1365</sup> Sylvain Goughenheim, *p. cit.* p. 149-150.

<sup>1366</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 5.

Nicolaus insiste bien sur le fait que le cheval, volontairement exténué par les païens, ne pouvait que difficilement tenir sur ses pattes. Cependant, en dehors de quelques mentions, rien ne souligne cette réalité du sacrifice animal et il faut donc remettre sa réalité en cause.

En parallèle à ces descriptions se trouvent aussi des récits d'oblations dont les victimes ne furent pas mentionnées. Le traité de Christbourg dénonce l'un de ces rites, à savoir le sacrifice annuel réalisé en l'honneur de Curche, dieu des récoltes : « Ydolo, quem semel in anno, collectis frugibus, consueverunt confingere et pro deo colere, cui nomen Curche imposuerunt, vel aliis diis, qui non fecerunt celum et terram, quibuscunque nominibus appelantur, de cetero non libabunt ; sed in fide domini Jhesu Christi et ecclesie catholice ac obedientia et sujectione Romane ecclesie firmi et stabiles permanebunt. »<sup>1367</sup>

Cependant, il n'y a aucune autre mention de ce type de sacrifice. Leur réalité est limitée à des hypothèses. Dès le XIX<sup>e</sup> siècle, Wilhelm Mannhardt fit un lien entre Curche et d'autres divinités germaniques et slaves inventées par les autorités chrétiennes. Pour elles, un démon prenait place dans les cultures céréalières afin de les favoriser et ainsi, inciter les païens à demeurer dans l'erreur. Cependant, plus récemment, les recherches ont démontré que ces parallèles n'avaient pas lieu d'être. Comme l'avance Brauer, Curche pourrait plutôt être un dieu local vénéré par les païens et pour lequel des sacrifices étaient réalisés.<sup>1368</sup> En l'absence d'autre mention de cette entité, il est difficile d'établir avec certitude que ce rite existait. Sa désignation dans le traité de Christbourg pourrait en fait surtout servir les Teutoniques, puisqu'ils pouvaient démontrer qu'ils avaient combattu contre des païens faisant des sacrifices contre nature. De plus, dans le cas où de tels rites sacrificiels seraient à nouveau découverts, en vertu du traité, les Teutoniques pourraient retirer les droits et privilèges des populations de Prusse qui auraient rompu la paix. Un tel avantage n'était pas à négliger pour l'ordre militaire.

Les différents auteurs étudiés présentent aussi des cas de sacrifices humains. Brauer souligne qu'avant même la croisade, dans une bulle d'Honorius III datée du 15 juin 1218, il est fait mention que les païens sacrifiaient l'ensemble de leurs prisonniers en l'honneur de leurs démons, faisant couler leur sang à coups d'épées et de lances pour repaître les dieux et que les païens puissent connaître leur destinée :

---

<sup>1367</sup> Traité de Christbourg, *op. cit.*

<sup>1368</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 60-61.



In Pruscie partibus populus est a fide prorsus exorbitans et plus quam bestiali deditus feritati, qui, ut ea faciant, que non conveniunt, inter alia multa, que de ipsorum immanitate feruntur, quotcumque femini sexus mater pariat, perimunt preter unam, tamquam domino velint in propagatione humani generis obviare ; passim et sine verecundia plures eorum prostituunt filias et uxores ac captivos immolant diis suis, intingentes gladios et lanceas, ut prosperam fortunam habeant, in sanguine predictorum ; gentem etiam illam, quam de medio ipsorum misericors Dominus, qui neminem vult perire, ad agnitionem veritatis adduxit, in fidei nostre contemptum novis et intolerabilibus exactionibus inquietant, multiphraria molientes eos de tenebris erutos ad tenebras persecutionibus revocare.<sup>1369</sup>

Cependant, il note aussi que les sacrifices humains n'étaient pas courants en Prusse, car dans les sources, ils sont toujours réalisés dans un contexte de guerre. Jamais les chroniques ne citent d'oblations humaines réalisées par un membre du clergé païen, les Prussiens étant toujours désignés dans leur ensemble lors de telles immolations. Il émet donc comme hypothèse que ces sacrifices humains n'arrivèrent en Prusse qu'au moment du déclenchement des hostilités entre chrétiens et païens, particulièrement dans le contexte des croisades.<sup>1370</sup>

Bien que nous soyons en accord avec lui quant à la faible fréquence des sacrifices, nous rejetons l'hypothèse selon laquelle ils apparurent lors des conflits entre Prussiens et chrétiens. Leur présence dans des écrits visant à défendre les actions faites par les Teutoniques ou à promouvoir la croisade ne visait qu'à diaboliser l'ennemi, par l'invention ou l'exagération de rituels liés à des démons et fermement condamnés par la chrétienté. L'absence de description de sacrifices humains dans des contextes pacifiques, où des missionnaires par exemple auraient été pris et tués, ne vient que démontrer la volonté propagandiste des auteurs chrétiens. Les portraits de ces rituels sont souvent similaires, voire identiques les uns aux autres au sein d'une même source et entre elles. Voici, à titre d'exemple, une première description de sacrifice humain chez Pierre de Duisbourg :

<sup>1369</sup> Honorius III, *PUB*, 1, 1 no 29, Lettre du 15 juin 1218.

<sup>1370</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 77.

XCI. [...] Post hanc cedem Nattangi, volentes victimam diis offerre, miserunt sortem inter Theutonicos ibi captos ceciditque duabus vicibus super quendam burgensem de Megdenburgk, nobilem et divitem, dictum Hirtzhals, qui sic in angustia constitutus, Henricum Monte rogavit, ut ad memoriam reduceret beneficia, que ipsi in civitate Megdenburgk sepius exhibuit, et eum ab hac miseria liberaret. Quo audito Henricus eidem compaciens, ipsum duabus vicibus liberavit. Sed cum tercio missa sors caderet iterum super eum, noluit redimi, sed sponte offerens se in bona confessione hostiam deo, ligatus super equum suum, est crematus : Nota hic, quod idem Henricus et plures alii sub iuramento suo postea affirmabant, quod cum idem burgensis in equo crematus emitteret spiritum, viderunt ex ore ipsius columbam albissimam evolantem.<sup>1371</sup>

Il est alors question d'un double sacrifice. Henri Monte, prenant volontairement la place d'un citoyen de Magdebourg, Hirtzhal, fut immolé sur sa propre monture. Il y eut donc à la fois un sacrifice humain, considéré comme étant une des pires horreurs païennes, mais aussi une offrande animale, soit celle d'un cheval, qui horrifiait également les chrétiens. Ce passage pouvait ainsi servir à condamner deux fois plutôt qu'une les païens en raison de leurs pratiques barbares. Cependant, ce sacrifice eut lieu en période de conflit, à la suite d'une victoire des Natangiens sur les Teutoniques et les croisés. Cette oblation pourrait confirmer la volonté de diaboliser l'ennemi. Les Teutoniques, voulant démontrer la sauvagerie et la cruauté des adversaires qu'ils avaient combattus et contre lesquels ils continuaient de lutter en la personne des Lituanien, devaient faire du païen un être horrible. Avant cette description de Pierre de Duisbourg, le pape Grégoire IX, dans une missive dédiée aux prédicateurs de la croisade en Bohême, dénonçait aussi ces rites sacrificiels, les liant aux démons et à la sauvagerie des païens :

Ipsi etiam plures quam viginti millia christianorum in occisione gladii posuerunt et ignominiosa morte dampnarunt, et adhuc de fidelibus ultra quinque millia detinentes in compede servitutis, reliquos habitatores Mazovie, Cuiavie et Pomeranie instanter perdere moliantur ; iuvenes, quos capiunt, continuos et horrendis laboribus consumendo, virgines pro

<sup>1371</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 91.

ridiculo floribus coronatas in ignem demoniis immolant, senes occidunt, pueros necant, quosdam infigendo verubus, quosdam ad arbores allidendo. Quid ultra ? Ipsi ferarum more humanum sanguinem sitientes, in contumeliam creatoris, quem multi eorum post receptam baptismi gratiam reliquerunt, luci tenebras preferende, illa fidelibus infligunt iacula tormentorum que stuporem afferent cogitate et potius fletus materiam offerunt quamd relatus.<sup>1372</sup>

Deux faits sont importants à retenir. D’abord, les sacrifices humains faits par les païens étaient nécessairement liés aux démons, puisqu’ils étaient dédiés à ceux que les Prussiens considéraient comme des dieux et qui étaient en fait des entités diaboliques. Puis, il faut considérer le contexte dans lequel s’inscrit la description du sacrifice. Le document était à l’intention des prédicateurs de la croisade. À nouveau, la mention d’immolations s’inscrivait dans une situation d’hostilités entre les païens et les chrétiens et pouvait avant tout servir à indigner la population de la chrétienté, qui serait plus encline à prendre la croix pour libérer la chrétienté du fléau que représentait le paganisme. Il reste que les sacrifices humains ne sont pas fréquents dans les sources, et que plus souvent, ce sont les massacres de populations chrétiennes qui sont furement dénoncés.

En lien avec ces rites sacrificiels se trouvent aussi d’importants rites mortuaires dans les sources, témoignant de la croyance païenne en l’existence d’un autre monde selon les chrétiens. Pour Gouguenheim, les païens entouraient leurs plus grands dignitaires d’une monture, d’armes et de serviteurs, alors sacrifiés et ce, peu importe que la cérémonie funèbre se termina par une immolation ou une inhumation du mort et des offrandes.<sup>1373</sup> Brauer abonde dans le même sens, soulignant en fait que dans l’inscription anonyme *Incipiunt inscriptione terrarum*, il est fait mention de rites mortuaires supposant des armes, des chevaux et différentes offrandes en fonction du statut social de la personne décédée. Se basant aussi sur l’archéologie, il soutient que dans plusieurs cas, les dépouilles enterrées aux côtés des chevaux ne portaient aucune arme, laissant supposer que les agriculteurs pouvaient être enterrés avec leurs bêtes de somme.<sup>1374</sup> Les deux figures demeurent

<sup>1372</sup> Grégorius IX, *PUB*, 1, 1 no.87, Lettre du 23 janvier 1232.

<sup>1373</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 149.

<sup>1374</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 68-70.

possibles, d'autant plus que le traité de Christbourg mentionne l'existence de tels rites en Prusse :

Porro neophiti sepe dicti, specialiter autem illi de Pomesania, Warmia et Natania a nobis instructi, quod pares sunt omnes homines dum non peccant, et quod solum peccatum miseros facit homines et subjectos, et etiam quod quilibet, quantumcunque sit liber, si facit peccatum, servum constituit se peccati, nolentes supradictam perdere libertatem nec se de cetero subicere homini pro peccato coram nobis et aliis supradictis deo et Romane ecclesie ac fratribus sepe dictis voluntate spontanea firmiter et fideliter promiserunt, quod ipsi vel heredes eorum in mortuis comburendis vel subterrands cum equis sive hominibus vel cum armis seu vestibus vel quibuscunque aliis preciosis, vel etiam in aliis quibuscunque ritus gentilium de cetero non servabunt, sed mortuos suos juxta morem christianorum in cymeteriis sepelient et non extra [...]<sup>1375</sup>

L'ensemble de ces rites laisse supposer une croyance d'une vie après la mort. Pour les chrétiens, elle était erronée, et il était du devoir des missionnaires et des croisés de veiller à faire changer les mœurs des Prussiens pour qu'ils suivent le droit chemin. Pierre de Duisbourg dénonce cette mauvaise croyance en la vie après la mort tout comme le rite selon lequel les morts devaient être enterrés ou immolés avec des offrandes :

V [...] Prutheni resurrectionem carnis credebant, non tamen, ut debebant. Credebant enim, si nobilis vel ignobilis, dives vel pauper, potens vel impotens esset in hac vita, ita post resurrectionem in vita futura. Unde contingebat, quod cum nobilibus mortuis arma, equi, servi et ancille, vestes, canes venatici, et aves rapaces, et alia, que spectant ad miliciam, urerentur. Cum ignobilibus comburebatur id, quod ad officium suum spectabat. Credebant, quod res exuste cum eis resurgerent, et servirent sicut prius. Circa istos mortuos talis fuit illusio dyaboli, quod cum parentes defuncti ad dictum Criwe papam venirent, querentes, utrum tali die vel nocte vidisset aliquem domum suam transire, ille Criwe et dispositionem mortui in vestibus, armis, equis et familia sine hesitatione

---

<sup>1375</sup> Traité de Christbourg, *op. cit.*

aliqua ostendebat et ad maiorem certitudinem ait,  
quod in superliminari domus sue talem fixuram cum  
lancea vel instrumento alio dereliquit.<sup>1376</sup>

Pierre de Duisbourg lie aussi ces rites non seulement au Criwe, personnage central du paganisme prussien, mais aussi au démon. L'aspect diabolique des rites païens vient ajouter une dimension condamnable, légitimant la présence chrétienne dans le territoire puisque l'on voulait faire cesser ces rites non seulement afin de protéger la chrétienté, mais aussi pour sauver les Prussiens d'eux-mêmes. Nicolaus von Jeroschin, pour sa part, reprend intégralement ce passage, démontrant qu'il était toujours d'actualité et d'importance dans la démonstration de la raison d'être des Teutoniques au moment de la traduction de l'écrit de Duisbourg.<sup>1377</sup> Cependant, comme le souligne Tamm, la représentation des morts et la description des rites funéraires étaient parmi les premiers signes de distinction utilisés par les auteurs médiévaux afin de désigner l'Autre. Alors que ces rites prussiens furent en tout point opposés à ceux de la chrétienté, il est fort probable que ce contraste important ne servait en fait qu'à rejeter les Prutènes et à les distinguer des chrétiens puisqu'ils étaient païens.<sup>1378</sup> Cela permettait ainsi de démarquer l'ennemi des chrétiens, stigmatisant certains de ses traits et ajoutant à sa dimension diabolique.

Parmi les autres rites païens qui sont critiqués par les auteurs chrétiens étudiés, il faut compter la volonté de connaître l'avenir par le tirage au sort. Pour Brauer, les Prussiens ne pouvaient partir à la guerre ou commettre d'actions diplomatiques majeures sans avoir auparavant tiré au sort. L'avis des dieux était une nécessité pour eux.<sup>1379</sup> Lorsqu'il parle du Criwe et de son importance au sein de la société païenne, Nicolaus von Jeroschin confirme d'ailleurs cette impression, mentionnant que les païens avaient toujours l'habitude de tirer au sort afin de savoir de quoi leur avenir serait fait, mais aussi quelles actions ils devaient poser : « V. The Prussians were also in the habit of casting lots before they did anything important to find out from their gods whether the matter would turn in their favour or

<sup>1376</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 5

<sup>1377</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 5.

<sup>1378</sup> Marek Tamm, « Signes d'altérité. La représentation de la Baltique orientale de le *De proprietatibus rerum* de Barthélémy l'Anglais (vers 1245) » dans Outi Merisale, *Frontiers in the Middle Ages: Proceeding of the Third European Congress of FIDEM (Jyväskylä, Juin 2003)*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des instituts d'études médiévales, 2006, p. 165.

<sup>1379</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 75.

not. »<sup>1380</sup> Il est possible qu'à cet égard, le chapelain teutonique se soit lui-même inspiré du traité de Christbourg, lequel interdisait aux Prussiens de suivre les prêtres et les avis des devins qui tentaient de leur prédire l'avenir. Ils sont alors reconnus sous le nom de *Tulissones* et de *Ligaschones* : « Promiserunt eciam, quod inter se non habebunt Tulissones vel Ligaschones, homines videlicet mendacissimos histriones, qui quasi gentilium sacerdotes in exequiis defunctorum ve tormentorum infernalim promerentur, dicentes malum et bonum et laudantes mortuos de suis furtis et spoliis immundiciis et rapinis ac aliis viciis et peccatis, que, dum viverent, perpetrantur. »<sup>1381</sup> Il y avait donc une condamnation systématique des devins et de la volonté de lire l'avenir.

Cette interdiction ne visait pas tant la pratique réalisée par les païens que la crédibilité du clergé païen, à supposer qu'il ait existé. Une partie du pouvoir de l'élite ecclésiastique prussienne provenait de cette capacité de lire les sorts et de prédire le futur. Les prêtres gagnaient un pouvoir sur toutes les décisions politiques, militaires, diplomatiques, commerciales, mais aussi individuelles de leur société, parce qu'ils pouvaient en tout temps prétendre à l'absence de faveur des dieux envers une action ou une autre. Condamner cette pratique venait donc saper leur pouvoir et leur autorité, les privant de leur impact dans la société. Ils perdaient ainsi toute crédibilité.

Cette volonté de lire dans l'avenir pouvait parfois se retourner contre les païens eux-mêmes. Certaines prophétesses étaient parfois consultées afin de favoriser ou non des actions violentes à l'intérieur même de la société prutène. Tant Pierre de Duisbourg que Nicolaus von Jeroschin rapportent un cas s'étant déroulé en Galindie. La population du territoire se serait multipliée à un point tel que la nourriture en était venue à manquer, forçant les hommes à déclarer que devaient être tués les bébés de sexe féminin à naître, ce que les femmes refusèrent. Voyant cela, les hommes coupèrent les seins des femmes, les empêchant de nourrir les enfants. Allant trouver une prophétesse, elles formulèrent un plan selon lequel les dieux voulaient que les hommes se rendissent à la guerre contre les chrétiens sans leurs armes, protégés par les dieux. Cela mena à une boucherie, les païens étant massacrés. Les peuples des alentours apprenant ce qui s'était passé, ils attaquèrent la terre de Galindie, prenant les femmes et les enfants pour les ramener en esclavage sur leurs

<sup>1380</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 5.

<sup>1381</sup> Traité de Christbourg, *op. cit.*

propres territoires et provoquant la fin de la population galindienne.<sup>1382</sup> Bien que cette histoire servît à la base à condamner la violence des hommes de Galindie, puisqu'ils massacraient des enfants et mutilèrent leurs femmes, on y trouve aussi une dimension religieuse importante, servant la propagande croisée. C'est l'aveuglement des femmes de Galindie qui mena à l'extinction de leur peuple. Acceptant les suggestions de prophétesses qui consultaient des démons plutôt que le vrai Dieu, elles en vinrent à condamner leur peuple, laissant les hommes devant le défendre être massacré. Dans cette optique, la conversion des populations de Prusse devait mener à leur renonciation à la croyance de telles prophéties. Cela devait aussi permettre la protection de ces populations, qui pourraient jouir de la vérité chrétienne et donc, éviter leur extinction. Selon cette hypothèse, les Teutoniques démontraient par leurs écrits que leur action croisée et missionnaire était bénéfique pour la chrétienté, ainsi que pour les populations païennes qu'ils avaient combattues par le passé, justifiant leur existence et la continuation de leur mission en Lituanie.

L'existence de tels cultes ou rituels dans les sources révèle aussi la croyance en la présence de lieux de culte et d'un clergé païen. Pour Brauer, les Prussiens n'érigèrent jamais de temples comme cela avait été le cas des Wendes. Ils étaient avant tout tournés vers les forces de la nature. Il était donc normal que les lieux de cultes soient le plus naturels possible. Il est donc question de sources, de champs, de forêts et de bosquets, considérés comme étant si sacrés que personne ne pouvait y pénétrer ou du moins, y faire d'actions dommageables, comme couper du bois ou pêcher.<sup>1383</sup> Cette idée de l'existence de lieux sacrés d'une grande importance en Prusse ne date cependant pas des auteurs étudiés. Déjà, dans son dernier livre paru au XI<sup>e</sup> siècle, Adam de Brême mentionnait des bosquets et des sources importants dans les territoires de Sembi et de Prusse. Olivier de Paderborn (v.1170-1227), prédicateur de la croisade, dénonce dans ses discours les mœurs religieuses des Prussiens, Livoniens et Estoniens, soutenant qu'ils possédaient des bosquets si sacrés que personne n'osait y aller. Il rapporte aussi ce propos dans son livre *Historia rerum Terre Sancte*. Cette même information est aussi soulevée par Thomas de Cantimpré (1201-1272) dans son œuvre *Le bien universel ou les abeilles mystiques*. Enfin, dans le récit d'un

---

<sup>1382</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 4 et Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 4.

<sup>1383</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 61.

missionnaire s'étant rendu chez les Mongols, que certains ont identifiés comme étant l'évêque Henri de Sudauen, il est dit que les Prussiens adoraient particulièrement certaines forêts comme sacrées. Selon l'interprétation faite par les historiens de ce discours, les forêts ne devraient pas être vues comme ayant un rôle magique, mais surtout de protection, parce qu'elles étaient situées en bordure des territoires prutènes et servaient à les préserver de leurs ennemis.<sup>1384</sup> Rien dans les sources étudiées ne permet d'étayer cette hypothèse. Comme le souligne Tamm, lorsqu'il est question des pays baltes dans les sources, que ce soit la Prusse ou les autres territoires de cette région, les auteurs médiévaux font souvent référence aux forêts, soit comme étant sacrées ou des lieux de refuge pour les païens. Pour lui, il faut y voir en fait une inquiétude chrétienne, une projection de leurs peurs et angoisses, les étendues boisées étant des lieux étrangers, inquiétants et mystérieux, souvent associés au paganisme. Lier les bois aux païens permettait de les rattacher à l'adoration des arbres. De plus, les forêts s'opposaient, dans la conception chrétienne, aux terres cultivées et organisées des chrétiens, marquant l'altérité des régions baltes à conquérir et christianiser. Tout comme l'eau, elles pouvaient être des signes des limites de l'humanité, les païens n'étant pas tout à fait humains avant leur christianisation.<sup>1385</sup>

Si de tels lieux existèrent, ils furent, selon les sources, les résidences des plus éminents membres du clergé païen. Bien qu'il ne soit que rarement désigné dans son ensemble, un cas particulier mérite qu'on s'y arrête : le Criwe. Comme le souligne Gouguenheim, il revient dans plusieurs écrits de l'époque et était considéré par les chrétiens comme l'équivalent du pape de l'ensemble des païens de la Baltique, qui avait autorité sur tous, voyait les morts et gardait le feu sacré.<sup>1386</sup> Ce même fait est rapporté par Urban, se basant sur les mêmes sources que Gouguenheim.<sup>1387</sup> L'existence de ce personnage et de ses attributions provient de Pierre de Duisbourg, qui lui consacre un long passage dans sa chronique :

V. [...] Fuit autem in medio nacionis hujus perverse, scilicet in Nadrowia, locus quidam dictus Romow, trahens nomen suum a Roma, in quo habitabat quidam, dictus Criwe, quem colebant pro papa, quia sicut dominus papa regit universalem ecclesiam

<sup>1384</sup> *Ibid.* p. 62-63.

<sup>1385</sup> Marek Tamm, *loc. cit.* p. 161-162.

<sup>1386</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 149.

<sup>1387</sup> William L. Urban, *The Teutonic Knights, op. cit.* p. 44.



fideliū, ita ad istius nutum seu mandatum non solum gentes predictae, sed et Lethowini et alie naciones Lyvonie terre regebantur. Tante fuit autoritatis, quod non solum ipse vel aliquis de sanguine suo, verum eciam nuncius cum baculo suo vel alio signo noto transiens terminos infidelium predictorum a regibus et nobilibus et communi populo in magna reverencia haberetur. Fovebat eciam prout in lege veteri jugem ignem. [...] Circa istos mortuos talis fuit illusio dyaboli, quod cum parentes defuncti ad dictum Criwe papam venirent, querentes, utrum tali die vel nocte vidisset aliquem domum suam transire, ille Criwe et dispositionem mortui in vestibus, armis, equis et familia sine hesitatione aliqua ostendebat, et ad majorem certitudinem ait, quod in superliminari domus sue talem fixuram cum lancea vel instrumento alio dereliquit. Post victoriam diis suis victimam offerunt, et omnium eorum, que ratione victoriae consequuti sunt, terciam partem dicto Criwe presenterunt, qui combussit talia. Nunc autem Lethowini et alii illarum parcium infideles dictam victimam in aliquo loco sacro secundum eorum ritum comburrunt, sed antequam equi comburrerentur, cursu fatigantur in tantum, quod vix possunt stare supra pedes suos. [...] <sup>1388</sup>

Cette information est aussi rapportée plus tard par Nicolaus von Jeroschin, qui juge ce témoignage suffisamment important pour l'inscrire à nouveau dans sa traduction de l'œuvre de Duisbourg. <sup>1389</sup> Malgré le portrait d'un puissant représentant du clergé païen de la région prussienne, son existence est remise en cause par l'historiographie, avec laquelle nous ne pouvons qu'être en accord. L'historien fait face ici à une description d'un lieu qui n'est pas issu de l'imagination chrétienne ou extraordinairement fantaisiste, comme ce fut le cas du sanctuaire d'Uppsala. Il fait plutôt face à un miroir de la société chrétienne, puisque la ville sacrée du Criwe se nommait Romow, dont le nom est inspiré de Rome, et que le Criwe en question était clairement défini par les auteurs chrétiens comme étant un antipape. <sup>1390</sup> Il s'agit donc plutôt d'une invention cléricale, provenant dans le cas présent de chapelains de l'Ordre teutonique, qui en vient ainsi à dépeindre la société prussienne

<sup>1388</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 5.

<sup>1389</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 5.

<sup>1390</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 65.

comme étant l'inverse de la société chrétienne. Tout ce qui était vertu chez les chrétiens devait nécessairement être un vice chez les païens, et alors que la société chrétienne tentait d'atteindre le salut, la société païenne pour sa part faisait tout ce qui était en son pouvoir pour empêcher son atteinte. Il est ainsi possible d'émettre comme hypothèse que, tout comme ce fut le cas pour les Wendes auparavant, définir les Prussiens comme l'opposé des chrétiens en venait à les associer au Diable, à les opposer à Dieu dans la lutte entre les forces du bien et du mal. L'Ordre teutonique en venait à justifier sa raison d'être, à éduquer la société chrétienne sur les combats qu'il avait dû mener au cours du dernier siècle afin de protéger la chrétienté et de permettre la christianisation des païens présentant non seulement un danger physique pour les chrétiens, mais aussi un danger pour leur âme éternelle car ils pouvaient lutter aux côtés de Satan lors du jugement dernier.

Cependant, malgré l'importance du Criwe, il reste le problème de savoir si un grand prêtre existait vraiment au sein des pays baltes ou même, s'il y avait un clergé païen. Il pourrait s'agir simplement d'une volonté de bien identifier l'ennemi et de le stigmatiser, comme le croit Brauer.<sup>1391</sup> En dehors de ce cas de figure particulier, le clergé païen est aussi nommé dans le traité de Christbourg : « Promiserunt eciam, quod inter se non habebunt Tullisones vel Ligaschones, homines videlicet mendacissimos histriones, qui quasi gentilium sacerdotes in exequiis defunctorum ve tormentorum infernalim promerentur, dicentes malum et bonum et laudantes mortuos de suis furtis et spoliis immundiciis et rapinis ac aliis viciis et peccatis, que, dum viverent, perpetrantur. »<sup>1392</sup> Il est fait mention de prêtres officiants lors des rites mortuaires des païens et qui prétendaient voir passer dans le ciel l'âme des défunts. Leur dénonciation par le clergé servait à briser leur pouvoir et leur crédibilité au sein de la société prussienne. Cependant, les *Tullisones* ainsi que les *Ligaschones* sont encore problématiques dans l'historiographie, parce que l'on ne sait pas exactement qui ils représentaient et même, s'il s'agissait réellement de membres du clergé. Selon certaines hypothèses, ces deux dénominations désigneraient en fait la même fonction cléricale, selon la région de Prusse dans laquelle les titulaires de ces titres officiaient. Pour d'autres, il est possible que la première de ces désignations fût leur nom germanique alors que la seconde serait plutôt slave. Enfin, Christian Krollmann, s'opposant

---

<sup>1391</sup> *Ibid.* p. 66.

<sup>1392</sup> Traité de Christbourg, *op. cit.*

au fait qu'ils étaient des prêtres, les considère plutôt comme des bardes ou l'équivalent des scaldes scandinaves, chantant la gloire des morts. Il reste que du point de vue des chrétiens, ils étaient avant tout des menteurs, des usurpateurs prenant le nom de prêtres et dirigeant volontairement dans l'erreur les populations de Prusse.<sup>1393</sup> La seule autre mention d'un prêtre que nous pouvons retrouver dans les sources est chez Nicolaus von Jeroschin. Décrivant une campagne menée par les Sudoviens dans le territoire du Kulmerland, cet auteur écrivit qu'à la tête de cette armée se trouvait Skumantas, alors considéré comme un guerrier-prêtre.<sup>1394</sup> De nouveau, il s'agit d'un renversement de la société chrétienne, puisqu'il était interdit de cumuler les fonctions de chef de guerre et de chef du clergé chez les chrétiens. Il pourrait même s'agir d'un miroir du Teutonique, lequel faisait office de seigneur et de membre du clergé en Prusse.

Enfin, les cultes païens étaient associés aux démons en Prusse. Dès les débuts de la mission, avant même que les croisades ne commencent, le futur évêque Christian aurait considéré que tous les dieux païens étaient des démons qui tentaient de prendre possession du territoire de Prusse enfin d'en contrôler la population.<sup>1395</sup> Cette croyance en des entités démoniaques chez les païens faisait suite à leur adoration des forces de la nature. Diviniser les créatures de dieu plutôt que le Créateur n'aurait été que la première étape menant une population vers l'idolâtrie et le paganisme, car Satan et ses sbires prenaient de multiples formes — forces de la nature, animaux, hommes, idoles — afin d'être adorés des hommes et de gagner un pouvoir sur eux.<sup>1396</sup> À cet égard, Nicolaus von Jeroschin considère que le retour aux cultes païens et donc, l'apostasie constituait en fait un retour à l'adoration du Diable :

LXXXVIII- LXXXIX [...] During the same year, when the Prussians saw the damage the brothers had suffered during the wars against the Curonia about which we have already spoken, and that they were severely weakened because of the many brothers, fighting men, horses and weapon they had lost in battle, along with many other goods necessary for warfare, they demonstrated their innate evil to the Christians once again. On the eve of the feast of St

<sup>1393</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 74.

<sup>1394</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 164.

<sup>1395</sup> Harmut von Boockmann, *loc. cit.* p. 293.

<sup>1396</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 57.

Matthew they fell back into their old sinful ways to glorify the devil like mad dogs and attacked the faith, fighting against the brothers.<sup>1397</sup>

Retournant à leurs anciennes croyances et décidant de combattre les chrétiens et plus particulièrement, les Teutoniques, les païens étaient considérés comme faisant de nouveau partie des adorateurs du Diable. Avant l'écriture de cette chronique, Grégoire IX avait déjà, en 1232, condamné les païens en raison de leurs agissements, liés aux démons :

Ex literis sane venerabilium fratrum nostrorum .. Mazoviensis, .. Wladizlaviensis et,.. Wratislaviensis episcoporum et capitulorum suorum, necnon prudentium virorum relatu percepimus, quod pagani Pruteni verum deum et dominum Jesum Christum agnoscere respuentes, ultra decem millia villarum in Pruscie confinio positarum, claustra et ecclesias plurimas combusserunt. Quare ad cultum divini nominis preterquam in silvis, in quibus multi de fidelibus latitant, locus hodie non habetur. Ipsi etiam plures quam viginti millia christianorum in occisione gladii posuerunt et ignominiosa morte dampnarunt, et adhuc de fidelibus ultra quinque millia detinentes in compede servitutis, reliquos habitatores Mazovie, Cuiavie et Pomeranie instanter perdere moliuntur ; iuvenes quod capiunt, continuis et horrendis laboribus consumendo, virgines pro ridiculo floribus coronatas in ignem demoniis immolant, senes occidunt, pueros necant, quosdam infigendo verubus, quosdam ad arbores allidendo.<sup>1398</sup>

Dans cette lettre se retrouve cette idée selon laquelle toutes les offrandes idolâtres étaient dédiées aux dieux païens qui étaient des démons. Considérant que cette lettre était dédiée aux prédicateurs de la croisade, il est possible de supposer que la liaison entre les actions païennes et les forces démoniaques ne venait qu'entériner l'importance des croisades et missions faites en Prusse, toujours dans cette optique eschatologique de combat entre les forces du bien et les forces du Diable. Les chrétiens n'étaient plus seulement menacés au niveau temporel, puisqu'ils constituaient certaines des victimes sacrificielles des païens ; ils étaient aussi menacés au niveau spirituel, car leur âme courrait le péril que les païens ne

<sup>1397</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 88-89.

<sup>1398</sup> Gregorius IX, *PUB*, 1,1, no. 87, lettre du 23 janvier 1232.

renforcent les puissances démoniaques par leur adoration et leurs sacrifices. Somme toute, il s'agit cependant ici d'une figure classique, simplement récupérée dans le cadre des croisades. Tamm, suivant la tradition chrétienne depuis le Haut Moyen Âge, considère que dès qu'il existait une forme de magie ou de rites qui n'était pas chrétienne au sein d'une population, elle se trouvait nécessairement à être considérée comme étant démoniaque par les autorités chrétiennes. Tout ce qui ne faisait pas partie des pratiques acceptées par l'Église était au service des démons, facilitant la condamnation des populations qui étaient dans l'erreur par les chrétiens.<sup>1399</sup>

#### 4.2. Cruauté, violence et sauvagerie

Les plaintes contre les attaques prussiennes en territoires chrétiens étaient monnaie courante lors des croisades en Prusse. Que cela soit les nouvelles colonies chrétiennes ou des territoires depuis longtemps évangélisés, les Prutènes attaquèrent souvent la chrétienté, massacrant sa population.<sup>1400</sup> Pour Pierre de Duisbourg, la guerre contre les Prussiens fut toujours une réalité. Selon lui, Jules César les avait combattus et depuis, les conflits impliquant le territoire de Prusse avaient été une constante historique. Plusieurs fois, leurs chefs avaient été vaincus, tués ou chassés. Cependant, les Prussiens parvenaient à se relever, nommant de nouveaux dirigeants et chassant les représentants des pouvoirs étrangers, chrétiens ou non, retombant alors dans leurs anciennes mœurs et surtout, leur erreur, à savoir, le paganisme.<sup>1401</sup>

Pour les auteurs chrétiens, ce sont la violence et la cruauté des païens qui forcèrent les chrétiens à avoir recours à la force contre eux. Brauer retrace un historique de conversions forcées depuis Charlemagne, citant les Saxons les Wendes, le Samland, la Livonie et finalement, la Prusse. Pour lui, s'inspirant de Kahl, si sous Charlemagne, la conversion avait été l'effet du déroulement du conflit et de sa finalité, l'utilisation récurrente de la force, dans le cas de Prusse, était la conséquence de sa résistance obstinée face au christianisme ainsi que de ses nombreux soulèvements contre la chrétienté.<sup>1402</sup> Dans cette optique, pour Pierre de Duisbourg, les chrétiens, avant d'entreprendre des campagnes

<sup>1399</sup> Marek Tamm, *loc. cit.* p. 166.

<sup>1400</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 147.

<sup>1401</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* II, 7.

<sup>1402</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 48.

militaires contre les Prutènes, avaient tenté de les apaiser par des cadeaux. Le duc Conrad de Mazovie, avant de les combattre, acquiesça à toutes leurs demandes, leur donnant des chevaux, des parcelles de territoires et des vêtements fins. Cependant, il vint éventuellement à manquer de ressources et à ne plus pouvoir satisfaire l'appétit de ses voisins qui, dans leur rage et leur méchanceté, dévastèrent le territoire du duc pour se venger.<sup>1403</sup> La réponse militaire devenait la seule issue possible et, selon Pierre de Duisbourg, elle fut bénéfique. Grâce à l'appel à la croisade et à la présence des Teutoniques, les dévastations dans le territoire du Culmerland cessèrent enfin, la sauvagerie païenne étant momentanément écartée.<sup>1404</sup> Du point de vue chrétien, il n'y avait aucune intention belliqueuse provenant de la chrétienté, et ce n'est qu'en raison de l'hostilité grandissante et incessante des païens qu'on en vint à prendre les armes. Cette militarisation se justifia en raison des résultats qu'elle entraîna. Il était important pour les Teutoniques d'insister sur cette dimension, puisqu'ils voulaient légitimer leur existence et les guerres qu'ils continuaient de mener. D'ailleurs, lorsqu'il évoque dans sa chronique les guerres contre le paganisme de manière générale, Pierre de Duisbourg les fait remonter à l'époque d'Abraham, soutenant que les victoires chrétiennes commencèrent après la crucifixion, et que la chrétienté naissante ne faisait que reprendre ses territoires.<sup>1405</sup>

Nicolaus von Jeroschin reconnaît que les Prussiens étaient de bons combattants au moment où des croisades furent lancées.<sup>1406</sup> Ils dominaient les Polonais dans leurs guerres ce qui, de nouveau, justifiait le recours à la violence contre les Prutènes. Si Conrad de Mazovie avait été à même de repousser l'ennemi avec ses propres troupes, l'intervention des Teutoniques n'aurait pas été nécessaire. Ce n'était cependant pas le cas, et seul l'Ordre en vint à dominer les païens tant grâce à ses armes physiques que spirituelles.<sup>1407</sup> À nouveau, il y a cependant cette idée que l'on ne pouvait déceler aussi clairement dans les cas précédents, à savoir que les chrétiens n'avaient jamais souhaité ces guerres et croisades contre les Prussiens. Ce sont plutôt les païens qui, en raison de leurs comportements violents et de leurs entreprises militaires contre la chrétienté, en vinrent à justifier la

---

<sup>1403</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* II, 3.

<sup>1404</sup> *Ibid.* III, 9.

<sup>1405</sup> *Ibid.* I, 1.

<sup>1406</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* II, 5.

<sup>1407</sup> *Ibid.* II, 7.

militarisation de l'évangélisation de la Prusse. Cette insistance sur le païen comme agresseur se retrouvait présente pour l'ensemble du phénomène croisé qui frappa la Baltique. Pour Fonnesberg-Schmidt, l'absence de lieux saints dans ces territoires demandait que les autorités chrétiennes définissent une autre justification à la croisade, laquelle fut fournie par l'agression païenne. Si les juristes chrétiens furent à la base peu enclins à accepter cette idée, le fait que la Prusse fut parfois partiellement convertie au christianisme permit de faire de l'ensemble des Prussiens païens des apostats, assimilés aux hérétiques auxquels, selon la théorie de la guerre juste, il était légitime de faire la guerre.<sup>1408</sup> La croisade devint donc une entreprise au cours de laquelle les chrétiens combattaient les païens en les considérant comme des ennemis de l'Église se définissant en raison de leur caractère cruel et apostat.<sup>1409</sup> Les sources démontrent d'ailleurs clairement cette volonté de justifier la violence chrétienne par celle des païens. Nicolaus von Jeroschin, décrivant les conflits causés par Mestwin, fils de Swantopolk, cerne dans un premier temps les dommages qu'il causa lorsqu'il s'associa aux Prussiens en 1266 pour ravager les territoires chrétiens. Ce n'est que lorsqu'ils apprirent la nouvelle de cette dévastation que les Teutoniques constituèrent une armée, prirent les armes et allèrent le combattre. Avant ce soulèvement païen, la situation était pacifique.<sup>1410</sup> Le même auteur caractérise aussi la guerre menée contre les Scaloviens comme étant une suite de violences de part et d'autre, car tant le parti chrétien que celui des païens ne faisaient que se venger pour les actions commises par l'ennemi, les destructions engendrées et les morts au sein de la population.<sup>1411</sup> Enfin, Pierre de Duisbourg, dans sa chronique, énonce cette idée que la violence chrétienne ne se trouvait en fait qu'à être une réponse à celle que les païens avaient démontrée. Pour lui, la croisade était d'abord dirigée contre la tyrannie des païens et la méchanceté dont ils faisaient preuve à l'encontre des chrétiens, particulièrement lorsqu'ils se rebellèrent sous la direction de Swantopolk.<sup>1412</sup>

Pour accuser les Prussiens d'une telle violence, il fallait cependant qu'ils aient d'emblée un caractère cruel et hostile à l'égard des chrétiens. Dans cette optique, le pape

---

<sup>1408</sup> Iben Fonnesberg-Schmidt, *op. cit.* p. 9-10.

<sup>1409</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>1410</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 128-129. La situation est aussi rapportée par Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 128.

<sup>1411</sup> *Ibid.* III, 180-185.

<sup>1412</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 46.

Grégoire IX, écrivant en 1233 aux dominicains présents en Prusse, les invitait à mener des missions dans le but de calmer la *Prutenorum feritas*, à savoir, la barbarie des païens.<sup>1413</sup> Cette barbarie, se déclinant en violence, hostilité au christianisme et cruauté envers ses représentants, est un thème récurrent des appels à la croisade contre les Prussiens ainsi que des sources justifiant les entreprises menées contre eux. Pour Gouguenheim, les nombreux affrontements qui eurent lieu entre les Prussiens et les chrétiens permirent aux auteurs de la chrétienté de mettre l'accent sur la cruauté innée des païens, que cela soit par la description des morts horribles, des rituels, des martyres ou des massacres.<sup>1414</sup> Pour lui, dès 1217, les accusations portées contre les païens en ce qui a trait à leurs cruautés ou leurs crimes à l'égard des chrétiens menèrent à une légitimation de la croisade et à sa promulgation par les autorités chrétiennes.<sup>1415</sup> Cette violence, innée, était dirigée tant contre les territoires chrétiens de longue date que contre ceux qui venaient tout juste d'être christianisés. Nicolaus de Jeroschin, décrivant la conversion des Sambiens, note aussi la réaction spontanée des populations des alentours :

LXXIII. In the same year as Königsberg was built, according to what I have read, the Nadrovians, Scalovians and Sudovians, those mad heathens, became furious that the Sambians had left them and entered into a Christian way of life and submitted to the brothers; that made them very fearful that they too would afterwards be subdued, and that is in fact what happened. They assembled their forces and campaigned ferociously in Sambia, robbing and burning buildings, killing and taking prisoners and when they had finished and were on the point of leaving they suddenly agreed the idea of building a castle at Wehlau to use as a lookout post, and to make it so strong that the brothers could not travel past it at will with the Sambians and overrun Nadrovian lands without warning.<sup>1416</sup>

Il y avait chez les païens une crainte d'être un jour soumis aux chrétiens. Cette peur les amenait à combattre toute pénétration chrétienne sur leurs terres, démontrant ainsi leur caractère hostile envers la chrétienté. Il s'agit aussi d'une dénonciation de la furie des

<sup>1413</sup> Gregorius IX, *PUB*, 1, 1, no.100, lettre du 7 octobre 1233.

<sup>1414</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 209.

<sup>1415</sup> *Ibid.* p. 224.

<sup>1416</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 73.



païens, évoquée par Nicolaus von Jeroschin dans certaines de ses descriptions des païens.<sup>1417</sup> Il arrivait parfois qu'il décrive les campagnes faites par les Teutoniques comme n'ayant non pas été dirigées contre un groupement païen en particulier, mais bien contre leur furie, démontrant que la furie était un trait à combattre. Ce faisant, on venait implanter le caractère furieux dans l'Autre païen, faisant de lui un être colérique et violent que seule l'évangélisation pourrait calmer. Par ailleurs, décrivant l'apostasie causée par Swantopolk, Nicolaus von Jeroschin mentionne aussi que le duc, tout comme les païens qui le suivaient, firent du mal simplement parce que, étant cruels de nature, ils se plaisaient à torturer leurs semblables : « XLVI. [...] But because the evil men are so wicked and impure that they rejoice in doing evil, the miscreant was pleased that he had caused such damage and great difficulties to the Christians with his fortress of Zantir, and he began to build another castle on the banks of the Vistula, half a mile from where the city of Kulm now stands on the opposite bank. [...] »<sup>1418</sup> Par l'exemple de Swantopolk, Nicolaus en vient à faire du mal une caractéristique interne aux païens et aux apostats. Afin de faire cesser ce mal, il était du devoir des Teutoniques de combattre et de voir à la conversion des populations païennes.

Bien que la source ait été écrite au XIV<sup>e</sup> siècle, soit après les croisades et la pacification de la Prusse, de tels propos venaient démontrer la raison d'être de l'Ordre, car il avait pacifié la région, fait cesser le mal et donc, instauré une paix durable pour les chrétiens. Décrivant les conflits qui eurent lieu dans les années 1260 entre les Teutoniques et les Prussiens, Nicolaus dénonce aussi les Pruthènes comme étant mauvais de nature ou alors, agressifs au combat et contre les populations civiles chrétiennes.<sup>1419</sup> De telles dénonciations du mal habitant les païens avaient aussi été faites auparavant par Pierre de Duisbourg. Au début de son second livre, il évoque comment les Prussiens en vinrent à détester les chrétiens et à mener des guerres contre eux, au moment où l'évêque Christian tentait de les convertir pacifiquement :

I. Tempore, quo nobilis ille ac illustris cristianissimus princeps Conradus dux principatum tenuit in Masovia, Cuyavia et Polonia, fuit quidam episcopus de Prussia, Crisianus nomine, ordinis Cisterciensis, qui divini verbi semen sepius sparsit inter Pruthenos,

---

<sup>1417</sup> *Ibid.* III, 83.

<sup>1418</sup> *Ibid.* III, 46.

<sup>1419</sup> *Ibid.* III, 122-123.

exhortans eos, ut relicta ydolatRIA deum verum colerent Jesum Cristum. Sed quia hoc semen cecidit in terram non bonam fructum nullum fecit. Tantum enim erant obstinati in malicia sua, quod nulla monita salutis eos ab infidelitatis sue errore poterant revocare. Unum tamen fuit in eis factum laudabile et multipliciter commendandum, quod licet ipsi essent infideles, et diversos deos colerent, pacem cum Cristianis vicinis nihilominus habuerunt, nec eos in cultura Dei vivi impediabant, nec aliquo modo molestabant. Sed hoc inimicus humani generis, pacis emulus, non diu sustinens superseminavit zizania. Excitavit enim persecucionem durissimam inter eos, ut infra paucos annos cristifidelibus partim trucidatis, quibusdam captis et in servitutem perpetuam deductis, paucis fuge presidio salvatis, Prutheni terram Colemensensem penitus destruentes in solitudinem redegerunt.<sup>1420</sup>

Le conflit entre la Prusse et la chrétienté, au moment où seules des missions pacifiques menées par Christian touchaient le territoire pruthène, fut causé par l'entêtement des Prussiens et le mal habitant les païens. Les Pruthènes ne voulaient pas entendre la parole de Dieu et préféraient demeurer dans l'erreur, ce qui les mena éventuellement à massacrer les chrétiens ou à les capturer, rejetant toute trace chrétienne de leurs terres. Dans une optique de justification des croisades, on légitimait ainsi la prise des armes contre les Prussiens dans une volonté de défendre les terres chrétiennes. Pierre de Duisbourg mentionne à d'autres reprises cette cruauté païenne. Il dénonce un de leurs chefs, Nalubo, fils de Sclodo, comme étant particulièrement sauvage dans sa lutte contre les chrétiens.<sup>1421</sup> Puis, dans une description d'une campagne menée par les païens, il note la méchanceté naturelle des habitants, particulièrement en ce qui a trait aux Prussiens.<sup>1422</sup> Aussi, analysant la population du village de Bethen, il en souligne sa férocité : « CVIII. In terra Sambie est quoddam territorium dictum Bethen, in quo homines feroces habitabant, et adeo potentes, quod de una villa quingenti viri ad bellum habiles poterant procedere, quos fratres Kunigsbergk soli invadere non audebant. »<sup>1423</sup> Le fait de vouloir à tout prix laisser paraître cette sauvagerie

<sup>1420</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* II, 1.

<sup>1421</sup> *Ibid.* III, 101.

<sup>1422</sup> *Ibid.* III, 103.

<sup>1423</sup> *Ibid.* III, 108.

des habitants de la région ne faisait qu'accentuer le caractère menaçant des populations que les Teutoniques avaient combattues par le passé. Il est possible de supposer que les Litvaniens, contre qui ils étaient en guerre au moment où Pierre de Duisbourg écrivait ces lignes, avaient des traits caractéristiques similaires. La réutilisation du *topos* de la cruauté ne faisait que faciliter la légitimité des combats menés par l'Ordre ainsi que son existence. Même en cas de défaite, les païens ne semblaient pas calmer leurs ardeurs guerrières ni leur sauvagerie ; cela ne faisait que les encourager à déployer plus d'ardeur à la guerre selon Duisbourg : «C. Nec adhuc vexacio ista dabat intellectum Sambitis redeundi ad sancte matris ecclesie gremium, sed erecta cervice contra domini flagella in iracundiam concitati sunt, et contra fratres ad bellum durissimum provocati, preter paucos viros preclaros genere et nobiles, qui relictā domo paterna venerunt successive ad castrum Kunigsbergk cum omni familia sua, et fratribus fideliter adheserunt. »<sup>1424</sup>

Ces différentes représentations du païen, comme toujours prêts à défier les chrétiens et à les combattre fait en sorte que tant au sein de l'historiographie que des sources, certains en viennent simplement à considérer que tout adepte du paganisme était nécessairement un sauvage, habité par une cruauté et une violence immenses.<sup>1425</sup> Dès qu'il était question de coutumes et de croyances ou de comportements païens, il y a une association nécessaire entre paganisme et brutalité.<sup>1426</sup> Dans cette optique, la violence et la sauvagerie n'étaient pas des caractéristiques purement prussiennes, mais bien païennes. Cela vient donc démontrer l'importance de ce *topos* dans l'ensemble des guerres contre les païens. En raison de sa constance, cette figure rhétorique semble avoir été nécessaire pour justifier toute entreprise militaire.

Tamm, étudiant le *De proprietatibus rerum* de Barthélémy l'Anglais (avant 1202-1272), souligne l'importance de la cruauté lorsque Barthélémy décrit les païens : « Une phrase concernant la Sémigallie est particulièrement significative : ce pays est excellent et riche de par ses récoltes, ses pâturages et ses prairies, mais ses habitants sont barbares et incultes, rustres et cruels. »<sup>1427</sup> Pour Tamm, l'auteur médiéval employa de nombreux

---

<sup>1424</sup> *Ibid.* III, 100.

<sup>1425</sup> Rasa Mazeika, « Of Cabbages and Knights: Trade and Trade Treaties with the Infidels on the Norther Frontier, 1200–1390 », *Journal of Medieval History*, No. 20 (1994), p. 65.

<sup>1426</sup> Marek Tamm, *loc. cit.* p. 159.

<sup>1427</sup> *Ibid.* p. 163.

qualificatifs pour décrire les populations locales — belliqueux, violents, sauvages, rustres, incultes, etc. — qui en fait pourraient simplement être réduits à un vocabulaire entourant la notion de brutalité.<sup>1428</sup> L'historiographie a avancé certaines hypothèses pour expliquer l'importance de cette cruauté comme trait de caractère des Prussiens. Dans un premier temps, Fonnesberg-Schmidt soutient que parfois, les païens de la Baltique étaient associés aux musulmans d'Orient : les premiers persécutaient l'Église et ses représentants en Baltique tout comme les musulmans le faisaient au sein des États latins.<sup>1429</sup> L'association entre les deux peuples pouvait justifier l'importance de la violence, puisque l'on tentait de joindre les deux traditions croisées en une seule, associant les ennemis des croisades. Dans un second temps, il était aussi possible que la cruauté des Prussiens fût simplement issue de leur mode de vie, parce qu'ils n'avaient jamais été civilisés et avaient toujours vécu comme des sauvages, n'acquérant aucune des vertus essentielles aux chrétiens.<sup>1430</sup> Dans tous les cas, comme le souligne Gouguenheim, chaque action prussienne était jugée en fonction de cette sauvagerie, permettant de créer une image de plus en plus sombre des païens et justifiant la croisade lancée contre eux : « Le 16 avril 1217, les évêques et les princes polonais firent part à Honorius III des ravages exercés par la “sauvagerie des païens” dans le Culmerland et les duchés voisins. Le 5 mai 1218, le pape dénonce le “peuple barbare et sauvage”, dont les coutumes lui font horreur (les Prutènes sont accusés de mettre à mort tous les nouveau-nés féminins). »<sup>1431</sup> Le 15 juin de la même année, les Prussiens furent accusés de prostituer les femmes et les filles de leur propre peuple, d'immoler les captifs, de plonger leurs lames et leurs lances dans le sang des morts. Ainsi : « Infanticides, sacrifices humains, prostitution sacrée : l'horreur imprègne la société païenne. La cruauté des païens envers leurs enfants est un thème qui traverse le temps. »<sup>1432</sup> Puis, en 1232, Grégoire IX stigmatisa la violence païenne par l'utilisation de lieux communs chrétiens : torture, condamnation à mort, démons, meurtres, consommation du sang des victimes, etc.<sup>1433</sup> La violence et la cruauté, traits de caractère païens, devenaient concrètes en raison des actions païennes, dénoncées dans les sources.

---

<sup>1428</sup> *Idem.*

<sup>1429</sup> Iben Fonnesberg-Schmidt, *op. cit.* p. 150.

<sup>1430</sup> *Ibid.* p. 162.

<sup>1431</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 151.

<sup>1432</sup> *Idem.*

<sup>1433</sup> *Ibid.* p. 152.

La cruauté et la violence des Prussiens pouvaient être tournées contre leur propre peuple. Pierre de Duisbourg ainsi que Nicolaus von Jeroschin citent le cas des Galindiens, évoqué précédemment. Pour les deux auteurs, le fait d'avoir voulu volontairement mettre à mort les enfants et d'avoir par la suite mutilé les femmes révèle une cruauté importante, condamnable pour l'ensemble des auteurs chrétiens :

IV. Galindite creverunt et quasi germainantes multiplicati sunt et roborati nimis, et inpleverunt terram suam, sic quod eos non potuit ammodo sustinere. Unde sicut Pharao ad opprimendum populum Israëliticum dixit obstetricibus : si masculus natus fuerit, interficite ipsum, si femina reservate, ita ergo istis videbatur consultum, quod quicquid nasceretur sexus femini, occideretur, et masculi ad bellum servarentur. Et dum hoc edicto non proficerent, quia mulieres videntes eleganciam nascencium conservabant occulte eas, idcirco de communi consilio et consensu, ut omnis materia nutriendi pueros tolleretur, omnium uxorū suarū ubera preciderunt. Super quo contemptu et detestabili facto mulieres indignate accesserunt ad quandam dominam, que secundum ritum ipsorum sacra et prophetissa reputabatur, ad cujus imperium hujus terre facta singula regebantur, petentes sibi super hoc negocio salubriter provideri. [...] De quibus verbis animati Cristiani, cum magna turba secuti, irruerunt in eos, et omnes sine defensione aliqua occiderunt, quo percepto Sudowite et alie naciones vicine intraverunt terram Galindie predictam, et mulieres et parvulos et alios, qui relictī fuerant, in servitutem perpetuam deduxerunt sicque terra iilla usque presentem diem remanet desolata.<sup>1434</sup>

Lorsque ces auteurs mentionnent que les Galindiens décidèrent de tuer les enfants à naître, on compare leur politique à celle appliquée par les Pharaons contre le peuple d'Israël dans l'Ancien Testament, en l'inversant cependant. Ainsi, alors que dans le cas égyptien, les filles devaient être gardées et les garçons tués, les Galindiens firent l'inverse, préservant les garçons pour leurs guerres futures. Il reste que leur politique ne fut pas suivie par les femmes, qui se révoltèrent et cachèrent les enfants, menant ainsi à la colère de l'élite

<sup>1434</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 4, repris par Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 4.

galindienne qui coupa la poitrine des femmes pour être certaine que les enfants connaîtraient la mort car leurs mères ne seraient plus à même de les nourrir.

D'un point de vue chrétien, le meurtre des enfants était criminel et donc, répréhensible. Cette condamnation est d'ailleurs présentée par le traité de Christbourg, dans lequel les chrétiens interdirent aux Prussiens de tuer leurs enfants : « Et quod nullus filium suum vel filiam quacunq[ue] de causa per se vel per alium abiciet de cetero vel occidat publice vel occulte vel ab alio talia quoquomodo fieri consentiet vel permittet. »<sup>1435</sup> Enfin, ce rite avait précédemment été interdit par des bulles pontificales émises par Honorius III et datées du 15 mai et du 15 juin 1218.<sup>1436</sup> Que l'acte condamné fût réel ou non, il reste que de le dénoncer venait enlever toute humanité aux païens puisqu'ils massacraient leur propre peuple, leur avenir incarné par leurs enfants. Bien qu'ils ne fussent pas en mesure de les nourrir, cela restait criminel aux yeux des chrétiens d'instaurer de telles politiques. Comparer cette politique à celle des Pharaons ne venait qu'accentuer cette condamnation parce que les Égyptiens connurent de nombreux tourments pour avoir ainsi accablé les israélites.

Ceux qui furent considérés comme des traîtres aux Prussiens et aux païens furent aussi torturés, soulevant un sentiment d'indignation chez les chrétiens. Un certain Samile, un Pomésanien, aurait décidé d'aider les Teutoniques en leur fournissant de la nourriture dans le fort de Christbourg, au moment où ils étaient face à une famine importante. Repéré par les siens, il fut torturé avant d'être envoyé chez l'ennemi : « CXLV. [...] Quod cum Prutheni perciperent, indignati dictum Samile ceperunt, et aquam bulientem in os ejus fuderunt, et nudum ad ignem positum assantes, quousque semivivus vix posset respirare, et sic eum fratribus transmiserunt, qui infirmus multos tempore supervixit. »<sup>1437</sup> Ce passage pourrait démontrer que les Prussiens souhaitaient faire un exemple de Namile. En effet, ils auraient tout simplement pu l'exécuter, mais ils choisirent plutôt de le torturer de multiples façons avant de l'envoyer presque sans vie chez les Teutoniques, qui purent le sauver. Il reste que les tortures décrites font montre d'une cruauté importante et que la christianisation des populations de Prusse pouvait les faire cesser, d'où l'importance de

<sup>1435</sup> Traité de Christbourg, *op. cit.*

<sup>1436</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 82.

<sup>1437</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 145.

l'intervention teutonique. Des violences internes avaient aussi été dénoncées par le pape Honorius III dans sa lettre du 15 juin 1218, dans laquelle il voulait encourager la croisade contre les Prussiens afin de soutenir l'évêque Christian :

In Pruscie partibus populus est a fide prorsus exorbitans et plus quam bestiali deditus feritati, qui, ut ea faciant, que non conveniunt, inter alia multa, que de ipsorum immanitate feruntur, quocumque femini sexus mater pariat, perimunt preter unam, tamquam domino velint in propagatione humani generis obviare ; passim et sine verecundia plures eorum prostituunt filias et uxores ac captivos immolant diis suis, intingentes gladios et lanceas, ut prosperam fortunam habeant, in sanguine predictorum ; gentem etiam illam, quam de medio ipsorum misericors Dominus, qui neminem vult perire, ad agnitionem veritatis adduxit, in fidei nostre contemptum novis et intolerabilibus exactionibus inquietant, multiphraria molientes eos de tenebris erutos ad tenebras persecutionibus revocare.<sup>1438</sup>

La violence des païens est de nouveau évoquée parce qu'ils maltraièrent femmes et enfants, ce qui était tout à fait condamnable. Cependant, il ne faut pas négliger que dans l'ensemble des cas évoqués, les sources furent écrites dans un contexte guerrier. Elles ne représentaient pas nécessairement la réalité, tout comme c'était le cas lors de la description des sacrifices païens. Il est fort probable que le but recherché était de ternir l'image de Prutènes et d'insister sur l'urgence d'une intervention chrétienne dans leurs terres.

Cependant, ces violences internes de la Prusse n'auraient pas été suffisantes pour déclencher une opération aussi importante que celle des croisades qui devinrent perpétuelles dans le territoire prussien au XIII<sup>e</sup> siècle. Pour Fonnesberg-Schmidt, Honorius III insista dans ses missives sur le caractère militaire de la mission et de la croisade non pas pour forcer la conversion des païens, mais bien pour offrir une meilleure défense aux chrétiens et néophytes face à la menace constante que représentaient les païens.<sup>1439</sup> La pression païenne était un problème important en Prusse, menaçant de déclencher à tout moment des apostasies, car les néophytes auraient pu céder à la menace

<sup>1438</sup> Honorius III, *PUB*, 1, 1 no 29, Lettre du 15 juin 1218.

<sup>1439</sup> Iben Fonnesberg-Schmidt, *op. cit.* p. 185.

de leurs anciens coreligionnaires.<sup>1440</sup> Dans cette optique, dans la foulée d'Honorius III, Grégoire IX justifia les croisades comme étant non pas des entreprises d'agressions, mais bien des actions défensives contre les païens entourant les terres de mission et représentant une menace constante pour les colons chrétiens, les néophytes et les missionnaires.<sup>1441</sup> Cette volonté de faire de la croisade un phénomène défensif était d'ailleurs liée à une l'idée que la violence chrétienne n'était en rien désirée par la chrétienté, mais qu'elle n'était qu'une réponse à celle des païens. Les sources font d'ailleurs miroiter cette présence païenne, représentant une menace constante pour la chrétienté. Nicolaus von Jeroschin compare les armées païennes à celles du Diable,<sup>1442</sup> mentionnant aussi que les Prussiens formaient une horde innombrable, prête à déferler sur la chrétienté et contre laquelle les Teutoniques durent lutter dès leur implantation en Prusse.<sup>1443</sup> À cet égard, il détaille les forces que certaines régions de Prusse pouvaient déployer contre les Teutoniques et les croisés :

III. [...] Among all these territories there was none so small that it could not muster 2,000 horsemen and several thousand foot soldiers when they had to fight or go on campaigns. However, of all these lands, Sambia was richer and more populous than the others, and could muster 4,000 horsemen and more than 40,000 warriors. This was the situation at the time we are describing. The Sudovians were the most noble of all. In terms of wealth and power their status was higher than all the others. Their normal strength was 6, 000 horsemen and countess foot soldiers.<sup>1444</sup>

En raison de leur nombre impressionnant, les Prussiens païens représentaient une menace qui ne pouvait être négligée par la chrétienté. Si l'ensemble des provinces de Prusse s'unissaient, elles pouvaient constituer une force de frappe suffisante pour conquérir plusieurs territoires et faire cesser tout progrès missionnaire dans la région. De plus, le danger prussien, particulièrement lors d'apostasie, ne pesait pas seulement contre les terres chrétiennes et leurs possessions matérielles, mais aussi contre les âmes chrétiennes. Pour

<sup>1440</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 153.

<sup>1441</sup> Iben Fonnesberg-Schmidt, *op. cit.* p. 193.

<sup>1442</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* II, 9.

<sup>1443</sup> *Ibid.* II, 10. Aussi cité par Pierre de Duisbourg, *op. cit.* II, 10, alors que ce dernier mentionne que les Teutoniques en garnison à Volgesang durent résister à un nombre infini de païens.

<sup>1444</sup> *Ibid.* III, 3.



Nicolaus von Jeroschin, Swantopolk, lors de sa révolte, pouvait être comparé à un chien, sans foi ni loi, et associé aux puissances démoniaques dont le but était en fait la destruction de la chrétienté.<sup>1445</sup> Œuvrant ainsi pour des forces sataniques, Swantopolk ne venait qu'accentuer la menace représentée par les Prutènes, peu importe qu'ils fussent païens ou apostats. La victoire contre eux, menant à leur conversion au christianisme, devenait une nécessité car les populations chrétiennes ne pouvaient jamais être en sécurité.

Les stratégies militaires des Prussiens représentaient une menace pour la chrétienté selon Gouguenheim. Ainsi, la guerre ne se faisait pas de manière rangée, mais bien sous forme de guérillas et d'embuscades multiples. Les Prutènes harcelaient les populations chrétiennes, créant à l'occasion de vastes opérations de pillages, de razzias et d'incendies qui visaient à déstabiliser les pouvoirs chrétiens, à les affaiblir et à massacrer les chrétiens.<sup>1446</sup> Il est d'ailleurs possible, selon les sources, que ces opérations et cette menace représentée par les païens fussent en partie liées à l'audace dont ils faisaient preuve à la guerre. Pierre de Duisbourg dans son texte mentionne l'*audaciam Pruthenorum*.<sup>1447</sup> On demandait en fait aux Teutoniques de la faire cesser au moment où les Prussiens harcelaient les territoires chrétiens. Pour Nicolaus von Jeroschin, c'était une décision prise par les Teutoniques et non une demande externe. Ce sont donc les membres de l'Ordre qui décidèrent de prendre les armes pour aller mater l'audace prussienne, permettant ainsi de faire cesser leurs attaques contre les chrétiens.<sup>1448</sup>

Les auteurs chrétiens ne se contentent pas par ailleurs de décrire les Prussiens comme représentant une menace pour la chrétienté. Dans les différentes sources, les torts qu'ils firent à la chrétienté lors des guerres et des révoltes sont abondamment décrits, peu importe qu'ils fussent dirigés contre des représentants de la chrétienté ou des biens matériels. Pour Fonnesberg-Schmidt, les missionnaires se rendant en Prusse devaient être conscients qu'ils risquaient le martyre, ce qui supposait l'existence d'une violence importante en Prusse et du danger réel représenté par les païens.<sup>1449</sup> De nombreux

---

<sup>1445</sup> *Ibid.* III, 33 et III, 37.

<sup>1446</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 198-199.

<sup>1447</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 11. Bien que le sens soit partiellement différent en latin, nous jugeons que dans le présent contexte, il évoque la prise de risque des Prutènes à la guerre, faisant en sorte qu'ils étaient une menace constante.

<sup>1448</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* p. 76.

<sup>1449</sup> Iben Fonnesberg-Schmidt, *op. cit.* p. 164.

missionnaires se rendirent néanmoins en Prusse, plusieurs subissant le martyre tout comme des membres de l'Ordre teutonique et de simples sujets chrétiens. Nicolaus von Jeroschin nous décrit un premier martyre :

LXVI. [...] Among the Christians killed there one was martyred in this way: the Prussians tied his hands to a tree and cut out his navel, to which his intestines were attached, and fixed them to the tree. Then they beat him and chased him round and round the tree until all his intestines had been pulled out and were stuck fast to the tree. As a result of this criminal martyrdom, with the help of his faith the virtuous brother gave up his spirit to God. You may turn every page of the writing on the martyrs from beginning to end, but you will not find there any saint who ever died in such a manner; even Tarquin the Proud, who was the first to invent all the torments of Martyrdom, did not think of such a form of martyrdom. This tells us that no saint before this ever suffered such torment in martyrdom.<sup>1450</sup>

Ce martyre avait déjà été décrit par Pierre de Duisbourg dans sa chronique. À deux reprises, il est possible de retrouver une insistance sur la cruauté de la mort de ce chrétien. Dans un premier temps, les deux auteurs considèrent que cette mort était criminelle, et que les païens n'avaient aucune raison, après leur victoire de massacrer un des frères de l'Ordre teutonique de cette manière qui, en plus d'être douloureuse, était cruelle. Puis, dans un second temps, les deux auteurs comparent aussi les martyres prussiens à ceux de l'époque romaine, remontant au roi Tarquin le Superbe qui aurait été à l'origine de plusieurs tortures faites aux chrétiens. Cependant, une torture comme celle des Prussiens ne figurait en aucun cas dans celles faites par Tarquin, ce qui démontrerait ainsi que la cruauté prussienne était encore plus importante que celle de l'ancien chef romain. Alors que les chrétiens avaient combattu le paganisme à l'époque romaine, il était légitime que les chrétiens des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles combattent également ceux qui prênaient cette superstition, forçant leur conversion au christianisme. Nicolaus von Jeroschin cite aussi un autre martyre, au sein duquel un prêtre chrétien rencontra la mort pendant que les païens se moquaient de lui : « XC. During this time, in their contemptuous treachery, the Sambians took a priest brother

<sup>1450</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 66 et Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 66.

of the German House who had been sent to baptize them and free them from their sins and treated him shamefully, pressing his neck between two pieces of wood until he suffocated. They mockingly interpreted this death as being apt, saying, "This form of death is suitable for holy people because we do not dare spill their consecrated blood." Avenge this torment, good Lord! »<sup>1451</sup> Dans ce cas, ce n'est pas un combattant qui fut massacré, mais bien un prêtre qui n'était présent que pour porter la parole de Dieu à la population locale. De plus, à la fin de son passage, l'auteur demanda directement à Dieu qu'il se venge pour l'outrage fait à l'un de ses représentants. Dans l'optique où la violence chrétienne ne devait qu'être une réponse à celle manifestée par les païens, le cas de ce martyr constitue un exemple clé.

Mis à part les martyrs, les Prussiens, lors de leurs guerres contre les chrétiens, firent aussi de nombreux ravages. Pour Nicolaus von Jeroschin, les chefs prutènes vouaient une grande hostilité aux les chrétiens, ce qui les menait à commettre de nombreuses violences contre eux.<sup>1452</sup> Il arriva donc que l'on cite simplement le massacre de ceux qui tentaient de convertir les païens à la foi chrétienne : « Cum igitur ven. Fr. noster .. episcopus Pruscie ac alii, qui per Dei gratiam ad fidem christiani nominis sunt conversi, a barbaris circumstantibus multipliciter molestentur, illorum presertim implorant auxilium ad resistendum barbare nationi, qui nondum crucis signaculum receperunt in Terre sancte subsidium profecturi, et qui, signo crucis [...] »<sup>1453</sup> Dans cette missive, le pape Grégoire IX demande l'aide de la chrétienté afin qu'elle aille mener une croisade contre les Prussiens, permettant la protection des missionnaires qui tentaient de convertir le territoire. Si les missionnaires avaient besoin d'un soutien militaire, cela signifiait qu'ils faisaient face à une hostilité et une violence de la part des païens. Mais les Prussiens allaient aussi massacrer les chrétiens qui ne se trouvaient pas sur leurs terres, représentant donc une menace pour la chrétienté elle-même, comme le rapporte Pierre de Duisbourg :

II. Et quia idem dux principis non obstitit nec contra viosentos ipsorum ausus et conamina remedium adhibuit oportunitatem ad ulteriora, et deteriora procedentes invaserunt terram Polonie cum magna potencia pugnatorum tot vicibus, et tanta damna intulerunt ei, quod combustis edificiis homines etatis adulte percusserunt gladio, et mulieres et parvulos in

<sup>1451</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 90.

<sup>1452</sup> *Ibid.* III, 7.

<sup>1453</sup> Gregoris IX, *PUB*, 1, 1 no. 85, Lettre du 18 juillet 1231.

servitutem perpetuam deduxerunt ; et si forte aliqua matrona grvida in partu ipsos sequi non poterat, eam occiderunt ; rapientes eciam infates de brachiis matrum infigendo et sudas sepium interfecerunt. Sicque terram adeo vastaverunt, quod de omnibus municionibus et castris ducatus sui non remansit ei nisi unum castrum situm supra fluvium Wisele, quod Ploczko dicebatur. Insuper CCI ecclesias parochiales preter monasteria regularium et secularium clericorum, capellas, cenobia monachorum et claustra sanctimonialium incendio destruxerunt. Sacerdotes et alios clericos tam religiosos quam seculares, quosdam extra septa ecclesie, alios intra, plures in altari, dum sacrosancta corporis et sanguinis domini nostri Jesu Cristi tractarent ministeria, trucidantes, ipsa sacramenta in contemptum sei irreverenter in terram proicientes, pedibus conculcabant.<sup>1454</sup>

Ce passage dénonce de nombreuses variations de la violence manifestée par les païens, chacune d'elle démontrant la cruauté de ce peuple. Menant une expédition dans le territoire du duc Conrad de Mazovie et n'y rencontrant aucune résistance, les Prussiens massacrèrent les hommes, prenant les femmes et les enfants en captivité. Les femmes enceintes ne pouvant suivre dans la fuite furent tuées, les enfants trop jeunes empalés sur des lances après avoir été arrachés des bras de leurs mères. Les prêtres furent massacrés à l'intérieur ou à l'extérieur de leurs églises, et de nombreux bâtiments ecclésiastiques furent incendiés. En résumé, la furie païenne n'épargna personne, frappant tant ceux qui vivaient dans le siècle que ceux qui avaient choisi une vie religieuse. Faisant suite à Pierre de Duisbourg dans sa description des crimes commis en Pologne avant l'arrivée des Teutoniques, Nicolaus von Jeroschin mentionne aussi le sort réservé aux femmes : « II [...] Girls were also mistreated, not just those living in the world, but also those who were dedicated to God, because the devil's hordes dragged them by force in great distress from their cloisters and shamelessly did as they wanted with them. »<sup>1455</sup> La dénonciation de ces violences, au moment où les Teutoniques n'étaient pas encore impliqués en Prusse, démontrait la nécessité d'une intervention chrétienne. Sans soutenir qu'aucune violence n'avait lieu de part et d'autre, il est cependant probable que celle-ci a été exagérée par Pierre de Duisbourg

<sup>1454</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* II, 2.

<sup>1455</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 2.

et Nicolaus von Jeroschin, et que ces extraits ne faisaient que démontrer l'urgence d'une intervention et d'un ordre militaire, à savoir celui des Teutoniques auquel ils appartenaient. Ces passages visaient à instruire les chrétiens des horreurs commises par les païens avant que les Teutoniques n'interviennent, démontrant l'urgence de leur action en Lituanie encore païenne. Les élites chrétiennes pouvaient supposer que de telles actions pouvaient aussi être commises par les Lituaniens païens. La croisade demeurait ainsi une nécessité et les Teutoniques constituaient un rempart protégeant la chrétienté.

Le massacre de femmes enceintes est d'ailleurs une figure récurrente dans les sources. Nicolaus von Jeroschin évoque un tel cas dans sa chronique : « XL. [...] Among the prisoners was Martin, known as Golin, a brave warrior, and a pregnant woman, his sister. When, because of the weight of the child, she was no longer able to keep pace with the army which was hurrying home, the man who had taken her prisoner became very angry with her because she lagged behind and could not keep up, so he mercilessly cut open her body so that the child fell out alive onto the sand and the woman died. »<sup>1456</sup> La violence était donc fréquente entre les païens de Prusse et les chrétiens. Pourtant, selon Nicolaus von Jeroschin, les Prutènes avaient entretenu des relations relativement pacifiques avec leurs voisins chrétiens par le passé. C'est l'influence du Diable qui provoqua l'éclatement du conflit entre les deux groupes religieux, puisqu'il ne pouvait supporter que ses serviteurs soient en paix avec les représentants de la chrétienté :

I. Although their minds were so set, there was one praiseworthy thing about them, because even if they themselves were inured to the faith and practised the worship of all manner of idols, nonetheless they lived at peace with the Christians who had settled alongside them during these years and allowed them to worship the living God without any interference. This upset the evil enemy who always opposes true peace and is jealous of all good things, so he did not suffer this state of affairs for long. He threw the seeds of hate among them, precipitating a violent feud between them, during which the Christians suffered great anguish and distress. Some of them were killed and some driven off into slavery among the Prussians. Some made good their escape, but only a very small number. Thus the devil's jealousy created a situation

---

<sup>1456</sup> *Ibid.* III, 40 Cet épisode est aussi rapporté par Pierre de Duisbourg, *Op. cit.* III, 39.

in which in a few years the Kulmerland was so completely destroyed and burned out by the Prussians that it remained like a desert for some time.<sup>1457</sup>

L'influence démoniaque est donc importante pour cet auteur afin d'expliquer l'hostilité entre les deux groupes religieux, ce en quoi il s'oppose partiellement à Pierre de Duisbourg qui fait remonter les conflits entre les Prussiens et leurs voisins à l'époque de Jules César, voire même d'Abraham. Il reste que cet ascendant diabolique causa le massacre de nombreux chrétiens dans la suite des événements, ce qui devait mener inévitablement à la croisade et à la destruction du paganisme en Prusse. D'ailleurs, lorsque la croisade devint une réalité, tous les chrétiens qui étaient capturés lors des combats contre les Prussiens, particulièrement ceux qui étaient victimes d'embuscades, étaient torturés et massacrés par les païens.<sup>1458</sup> Alors même les païens remportaient des victoires, leur haine des chrétiens menait les Prutènes à commettre de nombreuses violences contre les chrétiens, faisant en sorte que nombre d'entre eux perdirent la vie. À cet égard, lors du siège de Kreuzbourg, au moment où les Teutoniques s'enfuirent pendant la nuit en raison du manque de vivres pour tenir le siège, les Prussiens les poursuivirent par pure haine, les massacrant : « CXVIII. [...] Their departure was immediately made known to the Natangians, who lost no time in setting off in pursuit. They hated them so much that they killed all the Christians; only two brothers escaped with their lives. »<sup>1459</sup> Cette idée de la haine envers les chrétiens, du fait que les Prutènes ne jugeaient jamais avoir assez répandu le sang de ces derniers, revient d'ailleurs à plus d'une reprise au sein du texte de Nicolaus von Jeroschin : « CXLVII-CXLVIII. The arrogant people had not yet tired of their murderous acts and were not satiated with Christian blood. In their devilish hatred they took up arms once more to persecute the Christians, intending to kill, martyr and torment them, and launched an attack with a great army (this was at the time when in their wickedness they had rebelled for the second time, as I have told you) and marched as agreed on St Marienwerder. »<sup>1460</sup> Pour cet auteur, une partie de la seconde apostasie était le résultat d'un désir provenant des païens qui n'étaient toujours pas rassasiés du sang des chrétiens. Ils souhaitaient toujours en faire

---

<sup>1457</sup> *Ibid.* II, 1.

<sup>1458</sup> *Ibid.* III, 32.

<sup>1459</sup> *Ibid.* III, 118.

<sup>1460</sup> *Ibid.* III, 147-148.

couler plus, menant donc à une spirale de violences entre chrétiens et païens. Cette idée avait précédemment été mentionnée par Pierre de Duisbourg qui évoque aussi que les païens tendirent des embuscades à la garnison de Marienwerder, pendant que les frères teutoniques et les citoyens de la ville étaient sortis pour les rechercher. Sur le chemin du retour, les chrétiens furent massacrés en grande partie et les survivants se réfugièrent dans la ville, les païens sur les talons. Les Prussiens réussirent finalement à pénétrer la ville, la prenant, tuant et réduisant en esclavage la population avant de raser la ville pour rentrer chez eux.<sup>1461</sup>

En ce qui a trait aux violences faites contre les chrétiens, l'apport de Swantopolk et des révoltes qu'il dirigea constituent une part importante des écrits. Pierre de Duisbourg, dénonçant les débuts de la première sa révolte, évoque les pourparlers entamés entre Swantopolk et les Prussiens dans le but d'expulser les Teutoniques du territoire prutène et de permettre au paganisme de revenir en force. Suivant le plan conçu par le traître, les Prussiens se répartirent dans les différentes villes et forteresses contrôlées par l'Ordre afin d'attaquer par surprise les populations chrétiennes. Au moment voulu, beaucoup de sang chrétien fut versé, des villes furent détruites et pillées et de nombreux membres de l'Ordre teutonique succombèrent. Une nouvelle tyrannie fut établie, celle de Swantopolk.<sup>1462</sup> En réponse à cette agression provenant d'un membre de longue date de la chrétienté, le pape tenta d'envoyer un légat, Guillaume de Modène, qui devait le convaincre de déposer les armes. Cependant, Swantopolk refusa tout compromis, continuant, selon Pierre de Duisbourg, à s'enfoncer dans la méchanceté, persécutant les chrétiens pour les chasser des territoires prussiens. Les autorités chrétiennes le considérèrent comme étant le fils du Diable et un renégat puisqu'il dévasta le Culmerland, massacrant les populations chrétiennes qu'il rencontrait, et instaura une ère de cruauté et de méchanceté.<sup>1463</sup> Dans une exagération, Pierre de Duisbourg en vient à dire qu'il rougit totalement la Prusse du sang des chrétiens :

XXXV. Non longe postea idem Swantepolcus, filius  
dyaboli congregavit iterum dictos neophitos  
apostatas, et ingredienti armata manu hostiliter

<sup>1461</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 147.

<sup>1462</sup> *Ibid.* III, 32-33.

<sup>1463</sup> *Ibid.* III, 34-36. Ces massacres furent aussi rapportés par Nicolaus von Jeroschin en Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 34-36.

partes superiores, scilicet terram Pomesanie et Colmensem rapina et incendio devastabant, expugnantes et penitus destruentes omnia castra et munitiones preter tria, scilicet Thorun, Colmen et Redinum. De populo eciam dei ad laudem et gloriam ejus ibi habitante trucidaverunt IIII milia, sic quod tota terra Prussie videbatur Cristianorum sanguine rubricata.<sup>1464</sup>

Au moment où il signa la paix avec les chrétiens, Pierre de Duisbourg juge que la méchanceté n'avait pas quitté le cœur du rebelle : « XLV. [...] De quorum adventu fratres multum gavisii sunt, Swantepolcus autem e contra perturbatus et meticulosus factus in tantum, quod pre timore gratiam querens, iterum a fratribus obtinuit et vetus pax innovatur. Tamen innata ejus malicia a persecucione fratrum et suorum fraudulenta et clandestina non cessavit, et quando super hoc argueretur a fratribus, non curavit. »<sup>1465</sup> La suite des faits lui donna raison, puisque le duc rompit de nouveau la paix, causant de nombreux torts aux chrétiens et faisant d'innombrables pillages, meurtres et prisonniers : « XLV. [...] Tandem ut occulta ejus malicia detegeretur, congregato exercitu valido, intravit hostiliter Cuyaviam terram ducis Cassimiri eam incendiis et rapinis multipliciter devastando, captisque ibi multis Cristianis et occisis cum aliarum rerum rediit preda magna. »<sup>1466</sup> Celui qui était autrefois chrétien devint, au contact des païens, une menace encore plus importante que les Prussiens. C'est lui qui encouragea les Prutènes à la révolte, qui les soutint dans leurs combats contre les Teutoniques et duquel l'Ordre et les autorités chrétiennes polonaises devaient se méfier puisqu'il pouvait constamment se révolter, causant d'importants dommages à la chrétienté. Ceux-ci seraient d'une part de nature matérielle puisque de nombreuses infrastructures chrétiennes étaient détruites, mais aussi de nature spirituelle parce que des âmes prussiennes étaient perdues en faveur des démons, résultat de l'apostasie majeure en Prusse.

La paix fut à de nombreuses reprises signée avec le duc, et elle fut tout aussi souvent rompue. Chaque fois, Pierre de Duisbourg mentionne que la fourberie et la cruauté de Swantopolk causèrent de nombreux torts à la chrétienté car il tuait des chrétiens, en

---

<sup>1464</sup> *Ibid.* III, 34.

<sup>1465</sup> *Ibid.* III, 45.

<sup>1466</sup> *Idem.*



réduisait d'autres à l'esclavage et ravageait les territoires de la chrétienté.<sup>1467</sup> De plus, son influence sur les Prussiens était telle que chacune de ses révoltes entraînait des apostasies et le massacre de chrétiens : « CLII. Nec dum idem Swantepolcus saciatus sanguine Cristiano, apposuit adhuc peccare, ut in iram Deum excelsum denuo provocaret. Invidebat enim felicitati fratrum in eo, quod castrum Pomesanorum nuper expugnaverant, et cogitavit, quomodo vindicaret. Congregavit igitur omnem potenciam exercitus sui et neophitoru Prussie, et ut premissum est, quia omni dolo plenus fuit, semper dolose egit. [...] »<sup>1468</sup> L'envie de Swantopolk le mena à aller requérir l'aide des Prussiens qui avaient été baptisés dans sa lutte contre les Teutoniques. Considérant qu'ils acquiescèrent à sa demande, ils renoncèrent à la religion chrétienne qui leur avait été imposée. Il fut ainsi possible d'accuser les Prussiens d'avoir renoncé à leurs vœux chrétiens et dans cette optique, d'un crime de lèse-majesté envers Dieu, autorisant ainsi toute forme de guerre contre la Prusse.

Il arriva aussi que les Prussiens en viennent aux armes contre les chrétiens sans l'influence ou le soutien de Swantopolk. Pierre de Duisbourg rapporte que les Pruthènes, lorsqu'ils confrontaient les Teutoniques, cherchaient à les massacrer à tout prix. Lorsque les Teutoniques revinrent d'une victoire, ils furent attaqués par les Prussiens qui les massacrèrent : « XVIII. [...] Quod videntes Prutheni irruerunt in eos, et omnes fratres et armigeros occiderunt preter eos, qui ad custodiam navium fuerant deputati. Qui videntes interitum suorum velociter recesserunt, magistro, que gesta fuerant, nunciantes. »<sup>1469</sup> Puis, au moment où les Teutoniques firent édifier le château de Starkenberg et y firent venir une garnison et des colons, les Prussiens en éprouvèrent un vif ressentiment et décidèrent de l'attaquer par deux fois. La première fois, ils attaquèrent par surprise, lorsque la forteresse était toujours en construction : « CXL Ad cujus edificacionem magister multum populum convocavit, et dum quilibet ibi in officio sibi injuncto laboraret, supervenit exercitus Pruthenorum improvise, et totam illam multitudinem interfecit. »<sup>1470</sup> Puis, ils firent une seconde attaque, profitant que l'armée ne s'y trouvait pas, menant un long siège et tuant ceux qu'ils pouvaient prendre :

---

<sup>1467</sup> *Ibid.* III, 61.

<sup>1468</sup> *Ibid.* III, 62.

<sup>1469</sup> *Ibid.* III, 18.

<sup>1470</sup> *Ibid.* III, 149.

CL. Prutheni audientes dicti castrī edificacionem, indignati sunt, et cum valido exercitu obsederunt. Sed frater Conradus de Blindeburgk exiens ad eos in prelium, vulneratus fuit quinque vulneribus ad modum quinque vulnerum Cristi, et occisus, pro quo ipse domino sepius cum lacrimis supplicavit. Deinde Prutheni vallantes undique castrum ad impugnationem hostiliter processerunt. Fratres ex adverso se opposcentes multos sagittis occiderunt, et letaliter vulnerabant. Tandem Prutheni provocati in iram, elegerunt potius omnes mori, quam infecto negocio ab obsidione recedere, et accedentes propius post multorum utriusque partis occisionem, dictum castrum expugnaverunt, et occisis fratribus cum omnibus habitatoribus suis ipsum in favillam redegerunt. Post multos annos postea dictum castrum translatum fuit supra Ossam in diocesim Colmensem, et ibi usque in diem permanent hodiernum.<sup>1471</sup>

Une démonstration de cruauté envers les chrétiens fut faite par un autre chef païen, Diwan, qui voulait exterminer l'ensemble des chrétiens se trouvant sur son territoire : « CXLIV. Diwanus predictus iterum seviens in sanguinem Cristianum, congregato exercitu valido, territoria circa Cristburgk et Mergenburk denuo depredavit, putans, quod nunc deberet ei ad votum succedere sicut prius. Jam enim tot fratres et alios Cristianos interfecit et captivavit, quod non credidit aliquos superesse, qui resistere possent ei. »<sup>1472</sup> Son armée fut cependant arrêtée par les Teutoniques, lorsque les forces de Christbourg et d'Elbing se réunirent pour combattre l'ennemi et finalement le vaincre. Il reste que l'auteur insiste sur l'impressionnant nombre de chrétiens massacrés par ce chef, un nombre tel qu'il ne pouvait être compté. C'est néanmoins l'orgueil du chef païen qui le mena à sa perte, puisqu'il décida d'affronter une armée teutonique importante et qu'il connut une défaite majeure croyant ne plus pouvoir être vaincu. Dans toutes les descriptions de conflits présentées, le massacre des chrétiens devient une donnée récurrente chez Pierre de Duisbourg. Pour lui, que cela fût lors de la première grande apostasie ou à la suite de celle-ci, lorsque les Prutènes assiégeaient une ville, lorsqu'ils parvenaient à la prendre, ils massacraient tous les habitants qu'ils pouvaient y trouver. Cependant, leur but n'était pas toujours de prendre

---

<sup>1471</sup> *Ibid.* III, 150.

<sup>1472</sup> *Ibid.* III, 144.

possession de la cité car souvent, après leur victoire, les Prussiens prenaient la fuite, emportant avec eux un maximum de butin. Bien que les villes tentassent de résister à l'assaut ennemi, leurs défenseurs ne pouvaient souvent causer que peu de torts aux païens. La population prenait donc la fuite à la nuit tombée, ne laissant que les faibles ou ceux qui refusaient de la quitter à l'arrière.<sup>1473</sup> Ce sont donc ces gens laissés en arrière qui étaient massacrés, même s'ils ne représentaient plus aucun danger pour les païens. Dans l'optique de la croisade, ceci démontrait l'inhumanité des païens qui n'hésitaient pas à tuer les faibles ou dans quelques cas, à les réduire à l'esclavage. Cela laissait planer une menace sur la chrétienté et on faisait comprendre à ses habitants que si les Prussiens parvenaient à conquérir leur territoire, personne ne serait à l'abri.

Les chrétiens se trouvaient face à une population décrite comme commettant toutes sortes d'atrocités, à la fois tournées vers l'intérieur de la société prutène que vers l'extérieur de celle-ci. Il était du devoir des Teutoniques et des croisés de contenir ces violences, d'où l'importance de la croisade. L'entreprise croisée s'avérait nécessaire afin de forcer la conversion des populations païennes et de permettre le travail des missionnaires puisque sans protection militaire, ils devenaient des martyrs. Cette violence n'avait cependant en aucun cas été recherchée par les chrétiens. Elle était plutôt le résultat des actions païennes, et les chrétiens ne faisaient que répondre aux atrocités païennes et à la menace constante qu'ils représentaient à la fois pour les chrétiens, leurs biens matériels et leur âme. C'est ce qui permit aux papes de prêcher la croisade et par la suite, aux chroniqueurs de justifier celles qui avaient été faites. C'est du moins ce que démontrent respectivement les lettres d'Honorius III et de Grégoire IX, qui tentaient d'encourager la croisade : « Ecce namque circumiacens populus barbarus Prutenorum gentem, que nuper ad agnitionem veritatis pervenit, in contemptum persequitur redemptoris et de tenebris erutam nititur ad tenebras persecutionibus revocare : [...] »<sup>1474</sup>

#### **4.3. Hypocrisie, fourberie et trahison des Prutènes**

« Gregorius episcopus servus servorum Dei dilectis filiis priori et fratribus ordinis predicatorum in Polonia constitutis, predicantibus contra perfidiam Prutenorum, salutem

<sup>1473</sup> *Ibid.* III, 120-122.

<sup>1474</sup> Honorius III, *PUB*, 1, 1, no. 20 Lettre du 5 mai 1218.

et apostolicam benedictionem. »<sup>1475</sup> C'est une des façons dont le pape Grégoire IX invita les chrétiens à la croisade. Dans cet appel, ce ne sont pas nécessairement les païens qui devaient être combattus, mais leur perfidie. Au moment où ils avaient, en 1236, à plusieurs reprises trahi leurs traités de paix et qu'ils étaient retournés à leurs anciennes croyances après avoir promis de se convertir au christianisme, il n'était plus possible pour les chrétiens de croire en la parole des Prutènes. La fourberie, l'hypocrisie, la perfidie sont donc des traits utilisés pour justifier les combats contre les Prussiens. Les chroniqueurs reprennent aussi ces caractéristiques, les associant aux païens. Nicolaus von Jeroschin mentionne la « wickedness » des Prussiens pour justifier leur opposition au christianisme<sup>1476</sup> et décrit certains sujets teutoniques comme étant des « traîtres », agissant de manière « treacherously ». <sup>1477</sup> De tout temps, cette fourberie a été présente en territoire de Prusse et les Prutènes se retournèrent souvent contre les chrétiens ou renoncèrent à leurs vœux. Cependant, comme dans les cas de figure précédemment étudiés, il faut tenir compte que la conversion religieuse venait souvent de pair avec une soumission politique, ce qui n'était pas traditionnellement le cas lors de croisades en Terre sainte par exemple. Il est donc fort probable que les Prussiens se fussent simplement révoltés contre le pouvoir politique en place dans un premier temps. Néanmoins, comme il était intimement lié au pouvoir religieux, particulièrement dans le cas des teutoniques, cela créait par la même occasion de grandes apostasies, permettant aux chroniqueurs chrétiens de faire de ces révoltes des crimes contre Dieu.<sup>1478</sup> Cependant, comme le démontrent des sources ainsi que le fil des événements en Prusse, ces révoltes étaient avant tout tournées contre les politiques de l'Ordre. L'évêque Christian accusa à plusieurs reprises les dirigeants teutoniques de brimer les libertés des néophytes, les poussant vers l'apostasie.<sup>1479</sup> Néanmoins, il est possible que ces accusations ne servissent qu'à tenter de discréditer les pouvoirs en place puisque l'évêque et les Teutoniques se firent compétition sur plusieurs points et s'affrontèrent juridiquement sur plusieurs possessions en Prusse.

<sup>1475</sup> Gregorius IX, *PUB*, 1, 1 no. 123, Lettre du 22 février 1236.

<sup>1476</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 102.

<sup>1477</sup> *Ibid.* III, 116.

<sup>1478</sup> Harmut Von Boockmann, *loc. cit.* p. 296.

<sup>1479</sup> *Ibid.* p. 303.

Il reste que tout acte séditieux à l'égard des Teutoniques était nécessairement perçu comme une action fourbe, visant à déstabiliser l'Ordre et à rejeter la religion chrétienne. Ainsi, lors de l'apostasie de 1260, ce n'est pas simplement la « reconversion » des néophytes qui fut un enjeu, mais bien l'affirmation du pouvoir des Teutoniques. Contrairement à ce qui avait été le cas lors de la première révolte prussienne, les troupes rebelles étaient cette fois organisées, pouvant se faire passer pour des Germaniques en raison de la langue, et ils possédaient aussi l'armement et certaines technologies employées par l'Ordre.<sup>1480</sup> Les Prussiens, lors de révoltes, devenaient une menace constante pour les chrétiens. Cependant, avant même ces soulèvements, les Teutoniques avaient jugé la situation et considéré les païens comme pouvant représenter un danger, même une fois convertis à la religion chrétienne. Ils ne croyaient pas en leur parole et construisirent de nombreux forts afin de se protéger et de prévenir toute révolte des populations en place : « XXVII. [...] Therefore after discussing how keen they were to prevent a situation where the Prussians could easily foment revolts if they rebelled, they immediately built a castle named Kreuzburg in Natangia on a river called Keyster. In Barthia too they were very conscientious. They built three castles there, Wiesenburg, Rössel and also Bartenstein. I have heard that some people say that they built two fortresses in Warmia, Braunsberg and Heilsberg some time later, and a town in Galindia. »<sup>1481</sup>

Un personnage clé des conflits en Prusse représente cette hypocrisie dans les écrits des chroniqueurs : Swantopolk. Pierre de Duisbourg le considère comme un être issu du mal, au cœur rempli de ruses et de tromperies :

XXXII. Fuit in terra Pomeranie dux quidam nomine Swantepolcus, filius iniquitatis et filius perditionis, ut scriptura impleatur, habens cor plenum omni dolo et fallacia, qui cepit cum Pruthenorum gente jam noviter conversa ad fidem Christi habere verba pacifica in dolo, confederans se cum ipsis sub hoc pacto, quod ipsi fratres domus Theutonice et alios cristifideles a terminis Prussie eicerent violenter, bonusque visus est sermo in oculis eorum, et abierunt multi et quasi omnes consenserunt ei. Hoc facto, idem dux firmavit castra sua circa litus Wysele sita, et posuit in eis

<sup>1480</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 99-103.

<sup>1481</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 27.

gentem peccatricem, viros iniquos et sceleratos, qui  
facti sunt fratribus in laqueum magnum.<sup>1482</sup>

En raison de l'impureté de son cœur et de sa *fallacia* ainsi que de sa *dolo*, il décida de se joindre aux Prussiens afin de chasser les Teutoniques des terres qu'ils avaient conquises, utilisant les néophytes à son avantage et les poussant à l'apostasie. C'est ce complot entre Swantopolk et les Prussiens qui ouvrit la porte à la première grande apostasie de Prusse, mettant les Teutoniques dans une situation périlleuse et menaçant sérieusement leur existence dans ces terres. Tout au long du conflit opposant les Teutoniques aux Prussiens et au duc, il était considéré comme une incarnation de la ruse, agissant toujours de mauvaise foi dans le but d'infliger un maximum de dégâts à l'Ordre :

XXXVII. Cum autem hec ad aures dicti ducis devenirent, ultra modum perturbatus fuit, et totum conatum suum in virus vindicte convertens, convocavit omnes neophitos apostatas terre Prussie et dictum castrum Sardewicz obsedit, et cum instrumentis bellicis, sagittis et aliis modis, quibus potuit, quinque septimanis fortissime impugnavit, quibus fratres et alii obsessi viriliter restiterunt. Sed quia idem dux omni dolo plenus fuit, semper dolose egit. Ut tandem iniquitas ejus dei odium inveniret, assumpsit majorem partem exercitus sui, relictis in obsidione parte altera, secrete noctis tempore transiit glaciem Wisele et terram Colmensem multipliciter depredavit.<sup>1483</sup>

Ce passage fait deux mentions de la trahison du duc ou de sa fourberie. Dans un premier temps, l'auteur souligne que son cœur était rempli de ruse et qu'il cherchait le meilleur moyen de causer du tort aux Teutoniques ainsi qu'aux chrétiens, ce qu'il fit. Secrètement, il partit de nuit avec une partie de son armée dans le but de pouvoir ravager le territoire du Culmerland. La suite de ce chapitre présente par ailleurs les nombreux massacres faits par les troupes révoltées, bien que la victoire leur échappât. Puis, bien qu'une trêve fût conclue entre l'Ordre et les rebelles, ce sont de nouveau les actions de Swantopolk qui, un an plus tard, plongèrent la Prusse dans une nouvelle révolte, puisqu'il se lança à l'assaut

<sup>1482</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 32. Aussi repris par Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 32.

<sup>1483</sup> *Ibid.* III, 37.

des Teutoniques avec une nouvelle armée, faisant de nombreux massacres ainsi que des captures nombreuses, dont celle de Martin Golin et de sa sœur enceinte :

XL. Sed quia sensus humani semper proni sunt in malum, et a via, quam homo ab adolescencia sua consuevit, cum senuerit, de facili non recedit, ideo perversus ille dux Pomeranie, plenus iniquitate innatam sibi maliciam, quam a juventute sua solitus fuit exercere, non diu potuit occultare, sed post contractam pacem revoluto anno, immemor salutis sue et sacramenti, quo firmaverat dictam pacem, immemorque sanguinis sui scilicet filii, et aliorum obsidum, quos dedit in pignus, rupto federe pacis, cum neophitis apostatis terre Prussie et Sudowitis collegit exercitum grandem nimis, qui preter alia mala in captivis et occisis et infinita preda totam terram Colmensem, exceptis tribus castris, Thorun, Colmine et Redino in solitudinem redegerunt.<sup>1484</sup>

Selon les chroniqueurs, chaque défaite subie par les chrétiens et l'Ordre ne faisait que davantage réjouir Swantopolk qui en profitait pour tenter d'avoir des agissements pires que les précédents, faisant ainsi *iniquitatem super iniquitatem* selon Pierre de Duisbourg : « LXIII. Propter hanc stragem fratrum Swantepolcus gravisus est gaudio magno valde, et apponens iniquitatem super iniquitatem suam, addensque dolorem super dolorem vulnerum fratrum, nitebatur modis, quibus potuit, qualiter populum eis subjectum in summa necessitate constitutum ab ipsis averteret, et ad voluntatem suam perfidam precibus et muneribus inclinaret. »<sup>1485</sup> D'autres descriptions de traités de paix et de leurs ruptures suivent ce passage et chaque fois, la ruse et la méchanceté du cœur de Swantopolk l'emportent sur ses bonnes intentions ou plutôt, sur les revers qu'il subissait parfois face aux armées croisées. Chaque révolte supposait qu'il s'alliait de nouveau aux Prussiens, qui rejetaient alors la foi chrétienne et qui, avec l'aide du duc, allaient massacrer les populations de différents territoires.<sup>1486</sup> En fait, dans plusieurs de ces cas, les chroniqueurs médiévaux insistent sur le fait que Swantopolk était alors inspiré par le démon.<sup>1487</sup> On peut donc émettre comme hypothèse que si le démon était celui qui suggérait les faux cultes aux

<sup>1484</sup> *Ibid.* III, 40 et Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 40.

<sup>1485</sup> *Ibid.* III, 43.

<sup>1486</sup> *Ibid.* III, 45, 61-62.

<sup>1487</sup> Voir par exemple Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 61.

païens, qui leur inspirait toute leur violence et qu'il était aussi celui qui inspirait à Swantopolk toute sa fourberie, alors Swantopolk devenait associé aux païens. Si Swantopolk accordait, selon les dires des chroniqueurs, son attention à ces démons et acceptait leurs conseils, alors il agissait tout comme les païens.

Cette association entre un duc supposément chrétien, mais ayant trahi plusieurs fois la cause de la chrétienté, et le mal, source directe du paganisme, pourrait permettre d'affirmer que la fourberie de Swantopolk était considérée comme pouvant s'étendre à l'ensemble des territoires de Prusse et à l'ensemble des païens. À cet égard, Nicolaus von Jeroschin décrit comment les Sambiens, vaincus et convertis par les Teutoniques, rompirent la paix qu'ils avaient signée — sans aucun soutien de Swantopolk — inspirés par le démon tout comme lui : « CX. The devil, who is jealous of peace and blessedness, could not allow this to continue and evilly goaded the Sambian people who lived in the district of Rinau into returning into the path of unbelief where they had been before and to rebel. It happened like this: they gathered an army and set off to attack and storm the castle of Fischhausen, the seat of the bishop of Sambia. »<sup>1488</sup>

Les païens faisaient aussi preuve de trahison lorsqu'il était temps de signer la paix avec les Teutoniques ou du moins, de leur offrir des conditions de reddition au moment où ils résistaient à un siège mené par les Prussiens. Pierre de Duisbourg et Nicolaus von Jeroschin font tout deux mention d'une capitulation faite par les Teutoniques, en échange de laquelle ils devaient avoir la vie sauve. Cependant, les conditions ne furent pas respectées, causant la mort de cinquante-quatre frères de l'ordre ainsi que de ceux qui étaient avec eux en 1249 :

LXVI. Postquam maledictionis iste filius Swantepolcus opposuit se fratribus, et neophitos terre Prussie ad apostasiam fidei incitasset, non patebat via secura nec per terram nec per aquas ad partes inferiores, nec e converso, nisi in gravi multitudine pugnatorum. Unde magister multro fratres et armigeros misit, qui fratres de Elbingo et Balga sibi assumpserunt, et armata manu intrantes terram Nattangie per incendium et rapinam vastaverunt, factaque magna strage hominum dum recedere vellent, invenerunt omnes vias per hostes occupatas et potenter exitum prohibentes, sic quod coacti fratres

<sup>1488</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 110.



retrocesserunt ad villam, que dicitur Crucke. Quod videntes Prutheni obsederunt eos, ita quod nec isti audebant intrare ad eos, nec illi ad istos exire ad pugnam. Tandem crescente turba Pruthenorum coacti sunt fratres subire hec pacta. Deberunt enim fratrem Henricum dictum Botel marscalcum et tres alios fratres in obsides, sicut Prutheni petebant, ut aili capti, salvi tamen in corpore, permanerent. Hec pacta solum illi deo dilecto fratri Joanni vicecommendatori de Balga displicuerunt, qui consuluit bona fide, ut fratres confisi in domino intrepide exirent ad pugnam. Prevalente ergo consilio aliorum et datis obsidibus, ut dictum est, Prutheni rupto federe pacti irruerunt in alios, et LIII fratres et omnes alios occiderunt, anno domini MCCXLIX. Post hanc cedem quidam vir de Nattangia caput fratris Joannis vicecommendatoris predicti fixit in lanceam et elevans in altum, ait : si tuo anno consilio acquievisset fratres tui, occisi utique non fuissent.<sup>1489</sup>

Le passage porte ainsi principalement sur la trêve qui avait été faite entre les représentants de l'Ordre et des résistants chrétiens sur place ainsi que les Prussiens. Du point de vue du chroniqueur, le non-respect de la trêve était entièrement le résultat d'une action des Prussiens, qui décidèrent plutôt de massacrer les chrétiens, se moquant par la suite de ceux qui avaient conseillé de ne pas faire d'entente avec les païens. Il s'agit d'un acte de trahison d'une grande importance. Pour Urban, ce sont des actions de ce type qui causèrent une guerre sans merci entre les Teutoniques et les Prussiens. Ainsi, reprenant ce passage de novembre 1249, il soutient que les Prussiens auraient alors non seulement rompu une trêve, mais aussi torturés, massacrés et tués des chrétiens pour leur plaisir et au cours de cérémonies religieuses, donnant aux Pruthènes une réputation d'hommes sans honneurs, rompant des trêves et devant être écrasés à tout prix.<sup>1490</sup> Nicolaus von Jeroschin offre un second exemple de ce type, mentionnant comment des chrétiens d'Elbing, ayant poursuivi les Prussiens lorsqu'ils faisaient retraite, tombèrent dans une embuscade, durent se réfugier dans un moulin pour y mener une résistance acharnée avant de finalement signer une trêve et d'être massacrés :

<sup>1489</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 66 repris par Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 66.

<sup>1490</sup> William Urban, *The Prussian Crusades*, *op. cit.* p. 241-242.

CLXX. [...] They burst out of their hiding place and cut off the retreat back to the castle. The townspeople were very afraid because there were so many of them that they could not defeat them in open battle. They retreated to Liebhart's mill because it was fortified and could be defended. When the enemy saw this, they surrounded the mill and attacked it fiercely. Those in the mill resisted so stubbornly that great damage was inflicted on both sides until eventually the Pogesanians broke off for a rest and to recover. After this, as they were about to launch another attack the heathens tricked the Christians: "If you want to save your lives, give yourselves up as our prisoners. If you refuse you choose death and you will be killed here, make no mistake about it!" The townspeople were exhausted and no longer knew what they should do because they had used up all the supplies that they had found there, so they began to enter in negotiations. They entered into a binding agreement that 25 of their best men would be handed over immediately to the Prussians as prisoners to settle their dispute, and that the others should be free to leave in safety. As soon as this had been agreed and the prisoners had been handed over they broke their oath and the promise of safe passage which they had agreed and launched their attack once more with extraordinary violence, setting fire to the whole mill so that the Christians could not escape without being burned to death. When the heat of the fire became too much to bear a terrible struggle began. Those who tried to escape from the heat were brutally hacked to pieces by the heathens. Others, who jumped down to escape the inferno, landed on the hundreds of sharp lances the wicked Prussians had placed there. The others were engulfed in the flames and died a terrible death. So much Christian blood was spilled in this place that the millstream changed colour and ran with blood for the whole day.<sup>1491</sup>

À nouveau, les Prussiens sont décrits comme des traîtres, comme des gens sans paroles et prêts à tout pour appâter les chrétiens et les massacrer. Cependant, dans les deux cas, aucun témoin ne put rapporter ces observations puisque tous avaient été massacrés selon les dires des chroniqueurs. Ainsi, il s'agit plutôt d'exemples visant à démontrer la fourberie païenne,

---

<sup>1491</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 170.

et le fait qu'il était impensable de les croire puisque leur seul but était la fin du christianisme et de ses représentants. Considérer les païens de cette manière pouvait encourager les Teutoniques et les croisés à ne jamais signer de trêve avec l'ennemi, ce qui avait déjà été une demande dès l'époque de la croisade contre les Wendes, lorsque saint Bernard de Clairvaux avait interdit toute entente avec les païens. De plus, parce que les Teutoniques tentaient de légitimer à la fois leurs actions passées, présentes et futures, démontrer que toute diplomatie avec les Prussiens se retournait contre les chrétiens, qui étaient massacrés, ne faisait qu'expliquer la violence avec laquelle s'était faite la christianisation de la Prusse.

Le moment pour entrer en révolte ou déclarer la guerre aux chrétiens était aussi vu comme un acte de trahison, mais aussi, d'une certaine façon, de couardise. Comme cela avait entre autres été le cas des Saxons lors de leurs guerres contre Charlemagne, les Prussiens choisirent les moments où les Teutoniques se trouvaient en situation de faiblesse pour lancer leurs attaques. Nicolaus von Jeroschin souligne la perfidie des Couroniens, qui profitèrent d'une attaque des Lituaniens pour attaquer les Teutoniques par l'arrière, les massacrant.<sup>1492</sup> Pierre de Duisbourg abonde dans le même sens, particulièrement lorsqu'il explique le moment choisi par les Prussiens pour mener leur seconde apostasie. En 1260, les Prutènes constatèrent que les Teutoniques avaient connu de nombreuses pertes lors de leurs différentes guerres contre les Lituaniens, que cela soit des hommes, des armes, des chevaux ou tout autre matériel nécessaire pour combattre et défendre leur territoire. Profitant de cette position de faiblesse, ils prirent les armes, retournant à leurs anciennes croyances et menant la guerre contre l'Ordre.<sup>1493</sup> D'un commun accord, les chefs de cette révolte choisirent une date pour mener leur attaque, profitant de l'effet de surprise pour massacrer les chrétiens et éliminer toute trace du christianisme dans leur territoire : « XC. Hii capitanei et duces exercituum statuerunt diem certum ad hoc, ut omnes convenientes in armis, quoscunque fidei Cristiane professores occiderent et usque ad internecionem delerent. »<sup>1494</sup> Ainsi, il s'en suivit un massacre de tous les chrétiens sur leurs terres, une destruction des lieux de cultes et une désacralisation des objets liturgiques que les païens piétinèrent et détruisirent. La révolte et l'apostasie constituaient déjà en soit des actes de

---

<sup>1492</sup> *Ibid.* III, 84.

<sup>1493</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 89.

<sup>1494</sup> *Ibid.* III, 90.

trahison importants, démontrant la fourberie des païens. Le fait d'avoir su utiliser une faiblesse du réseau défensif des Teutoniques et d'avoir préparé soigneusement le massacre des chrétiens sur le territoire démontrait, pour les chroniqueurs chrétiens, le caractère fourbe des païens.

Même lorsque les Prussiens se convertissaient officiellement au christianisme, il était impossible de leur faire confiance puisqu'ils pouvaient à tout moment se révolter et massacrer les chrétiens. Si les croisades de Prusse étaient terminées depuis une génération au moment où Pierre de Duisbourg écrivit ces lignes, il est possible de croire que l'auteur et les chrétiens ne faisaient toujours pas pleinement confiance aux Prussiens, car les Pruthènes avaient à de maintes reprises démontré par le passé qu'ils pouvaient toujours se révolter. Dans cette optique, ce chroniqueur parvenait à souligner la pertinence et la nécessité de continuité de son ordre et du processus croisé en territoire balte. De plus, même lors des conflits, les Prussiens savaient exploiter les faiblesses de l'Ordre sur le champ de bataille pour l'attaquer. Pierre de Duisbourg rapporte un combat entre Prussiens et chrétiens au sein duquel ce furent les chrétiens qui eurent d'abord le dessus. Malgré une résistance païenne, ils forcèrent les Pruthènes à la fuite. Se dispersant pour les poursuivre, les chrétiens affaiblirent leurs effectifs, permettant à certains Prussiens de faire volte-face, se rendant à l'étendard teutonique où il ne restait que peu d'hommes pour les massacrer. Voyant cela, les chrétiens perdirent confiance, et ce fut le tour des païens de les poursuivre pour les attaquer et les massacrer.<sup>1495</sup> Ils firent aussi parfois des simulacres de retraites dans le but de pouvoir massacrer des populations chrétiennes, comme dans la ville de Kulmsee :

CLIV. Tempore messium venit exercitus Pruthenorum, et XIII diebus occultavit se in nemore circa locum, qui dicitur Vogelsanck, ita tamen, quod singulis diebus pauci comparuerunt in campo, et cives de messibus fugaverunt. Tandem cum segetes essent mature, nec amplius sinne damno possent stare, cives credentes exercitum recessisse, exierunt omnes ad messem. Quo viso Prutheni cum magno et horribili insultu irruentes in eos, occiderunt viros, et mulieres et parvulos in captivitatem perpetuam deduxerunt.<sup>1496</sup>

---

<sup>1495</sup> *Ibid.* III, 23.

<sup>1496</sup> *Ibid.* III, 154.

Bien que les païens ne semblassent pas avoir prévu cette attaque contre les chrétiens, ils surent cependant utiliser leur faiblesse pour les attaquer, tuant les hommes et prenant les femmes et les enfants en captivité. Pour les chrétiens, il restait qu'une attaque de ce type pouvait démontrer une ruse païenne, parce que l'armée semblait s'être retirée, permettant ainsi la sortie des chrétiens aux champs. Le moment de l'attaque était parfait pour les païens, et ils purent faire ce qu'ils voulaient sans s'inquiéter d'une armée chrétienne. Pierre de Duisbourg rapporte d'ailleurs un autre cas dans ce genre, lorsque les païens profitèrent de la nuit pour pénétrer dans la ville de Labiau, massacrant les habitants dans leurs lits et réduisant les femmes et enfants en esclavage :

CLXXXIV. Cum autem hec ad aures Scalowitarum devenirent conturbata sunt omnia ossa eorum, et convenientes seniores populi concilium fererunt in unum, quomodo se possent vindicare. Ordinaveruntque concorditer CCCC viros preelectos ad bellum, qui navigio venientes ad castrum fratrum Labegowe improvise in ortu diei, quiescentibus adhuc hominibus in stratu suo, ipsum expugnaverunt, occidentes in eo quicquid masculini sexus fuit, preter mulieres et parvulos, quos exusto prius castro secum cum preda maxima deduxerunt.<sup>1497</sup>

De nouveau, les Prussiens purent faire leur massacre sans être inquiétés d'une contre-attaque chrétienne, démontrant leur déloyauté lors des combats et leur sounoiserie puisqu'ils choisissaient d'attaquer des cibles civiles et non militaires, faisant ainsi à la fois des dommages importants à l'Ordre teutonique mais aussi, à la chrétienté.

Ce sont donc les stratégies de combat des Prussiens qui furent critiquées par les auteurs chrétiens qui les jugèrent déloyales et fourbes, les païens opérant par razzias et embuscades, tentant de limiter les combats ouverts où deux armées se seraient fait face. Pour Christiansen, c'est l'ensemble des croisades de Prusse qui se déroula de cette façon puisque, particulièrement au début des entreprises croisées, les Prussiens n'avaient pas l'armement ni les stratégies nécessaires pour faire face aux Teutoniques.<sup>1498</sup> Même lors de sièges, de telles ruses demeuraient nécessaires. Pour Pierre de Duisbourg, le siège de Königsberg mit à rude épreuve les stratégies traîtresses de Prussiens : « CV. Nullus

<sup>1497</sup> *Ibid.* III, 184.

<sup>1498</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 102-104.

sufficeret ad plenum perorare, quot modis et quam variis et subtilibus Sambite et alii Prutheni castrum Kunigsbergk sepius impugnabant, sic quod ex utraque parte plures occisi fuerunt et letaliter vulnerati. »<sup>1499</sup> Malgré cela, il reste que ce fut dans les forêts et dans les différentes embuscades qu'ils réalisèrent l'étendue des ruses païennes déployées pour combattre et vaincre les chrétiens. Lors de la première apostasie, Nicolaus von Jeroschin explique comment Swantopolk fortifia certaines forteresses à partir desquelles les Prussiens purent faire des expéditions pour tendre des embuscades aux chrétiens et les tuer :

XXXII. [...] When the duke had made this shameful agreement with the Prussians, as part of the treacherous plan he quickly fortified those of his castles which were situated near the Vistula, and stationed wicked people there, sinful outcasts who would soon become a dangerous trap and a source of harm to the brothers, because they lay in wait and launched ambushes from these same castles on the Vistula, and whatever they caught by way of people or ships which belonged to the brothers, they too prisoner along with their goods and took them off and tormented them terribly. Some of them were slaughtered with great brutality.<sup>1500</sup>

Dans le même ordre d'idées, Nicolaus cite aussi le cas de Sarecka, un Scalovien qui fit croire en son désir de conversion afin de mieux entraîner les Teutoniques hors de leur forteresse afin de les massacrer :

CLXXXVI. [...] So instead he thought of a devious plan for betraying the brothers. He sent a messenger to the commander of the fortress at Memmel and had them humbly request that he might be so kind as to come to his aid with a troop of his men and give him an escort, because he and all his men were prepared to give up their false gods and obey God's commandment and buy the kingdom of heaven by accepting Christian baptism. The commander must come to him without delay, because it was not possible for him to escape the heathens safely unless he had assistance. When the commander heard the messengers' tremendous plea he was filled with joy

<sup>1499</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 105.

<sup>1500</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 32.

and although he could not fully trust the heathens, he did not want to lose the opportunity; [...]<sup>1501</sup>

Dans ce cas, le plan du chef païen fut cependant un échec. En effet, se rendant vers le lieu de rencontre, le commandant teutonique rencontra un espion qui l'avertit des mauvaises intentions de Sarecka, lui disant qu'une embuscade avait été tendue afin de le massacrer lui et son armée. Faisant un détour afin d'encercler les païens, ce sont finalement les Teutoniques qui les prirent à revers, les massacrant. Il reste que cet exemple ne fit qu'à nouveau démontrer qu'en aucun cas, on ne pouvait faire confiance aux païens. Ils étaient prêts à utiliser des promesses de conversion afin d'attirer les Teutoniques en dehors de leurs forteresses pour les massacrer et prendre avantage sur eux. Utilisant toutes les ruses qu'ils pouvaient trouver, ils n'avaient aucun scrupule. Dans une optique d'éducation des populations chrétiennes, cela ne faisait que démontrer le genre d'ennemis combattus par l'Ordre et que si certains, comme les Litvaniens qui firent souvent de fausses conversions, se plaignaient de l'Ordre et cherchaient à le discréditer, il ne fallait pas nécessairement les croire.

D'autres exemples de telles embuscades ponctuent le récit des guerres entre les Teutoniques et l'Ordre dans les sources. Ainsi, Pierre de Duisbourg mentionne que dans le territoire de Waistotepila, les païens réussirent alors à tuer six frères de l'Ordre et de nombreux autres chrétiens.<sup>1502</sup> Puis, il en décrit une seconde dans la région du château de Wisenburg, menant à la mort de vingt Teutoniques et de plusieurs chrétiens. Au moment où les Teutoniques tentaient d'empêcher des incursions païennes, ils furent trahis par un faux néophyte qui les conduisit au sein d'une embuscade préparée par les Sudoviens, causant le massacre de l'armée chrétienne.<sup>1503</sup> Une situation similaire se produisit autour de Marienwerder. Une grande armée prussienne se dirigea vers cette forteresse, dressant des lieux d'embuscades pendant qu'elle était en route pour combattre. Les Teutoniques et les citoyens de la ville firent une sortie pour combattre les Prutènes ce en quoi ils obtinrent un certain succès. Cependant, sur le chemin du retour, ils tombèrent dans de nombreuses embuscades, et l'armée fut anéantie à quelques exceptions qui purent trouver refuge dans

---

<sup>1501</sup> *Ibid.* III, 186.

<sup>1502</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 114.

<sup>1503</sup> *Ibid.* III, 116.

la ville. La cité fut cependant prise et la population massacrée ou réduite en esclavage.<sup>1504</sup> Puis, il mentionne le cas particulièrement intéressant d'un certain Henri Monte, un Prussien qui avait été élevé avec les Teutoniques et qui donc, connaissait leur langue et leurs habitudes. Lors des guerres entre les Prussiens et les Teutoniques, il utilisa souvent ses habiletés pour faire sortir les réfugiés chrétiens de leur cachette afin de permettre aux Prussiens de les massacrer :

CLXVII. Henricus Monte capitaneus Nattangorum, et multi alli Prutheni, qui a puericia nutriti fuerant circa fratres, multa mala fecerunt tempore persecucionis hujus populo cristiano, quia sepiissime hoc accidit, quod, quando exercitus infidelium pertransiit terminos fratrum, populus cristianus, qui ad castra confugere non poterat, in silvis, rubetis et paludibus se occultavit. Quod senciens Henricus predictus, assumptis sibi pluribus armigeris, accessit ad ea loca, ubi talia presumebat, et habens verba pacifica in dolo ait voce Theutonica : si quis latitat hic, exeat sine timore, quia exercitus infidelium jam recessit. Cujus verbis dum fidem adhibendo exirent, ipse cum suis irruens in ipsos omnes ceperat vel occidit.<sup>1505</sup>

Toutes ces images d'embuscades et de stratégies pour attirer les chrétiens en dehors de leurs refuges pour mener des attaques contre eux justifiaient la position teutonique, à savoir que l'implantation d'un ordre militaire dans le territoire de Prusse était nécessaire, et que les ennemis combattus, en raison de leur fourberie, demandaient une vigilance constante et la présence de forces armées permanentes. Les révoltes guettaient à tout moment, et l'Ordre teutonique était celui qui pouvait les empêcher. Bien que convertis, les ennemis demeuraient présents. Nicolaus von Jeroschin cite aussi certaines de ces embuscades tendues par les païens. Il souligne un cas où les païens voulurent tuer un membre de l'Ordre en particulier, Miligedo, qu'ils considéraient comme si puissant qu'il valait la moitié d'une garnison. Ils l'attirèrent en dehors de la forteresse de Bartenstein afin de mener un combat singulier et de décider l'issue du siège. Cependant, les Prussiens avaient auparavant embusqué des guerriers afin de tuer Miligedo. Dès qu'il sortit, le représentant païen qui

---

<sup>1504</sup> *Ibid.* III, 147.

<sup>1505</sup> *Ibid.* III, 167.



devait le combattre s'enfuit, laissant la place aux guerriers embusqués. S'ils ne purent le tuer, ils installèrent autour de la forteresse un nombre encore plus important de lieux d'embuscades, faisant en sorte qu'ils parvinrent finalement à le tuer, ainsi que d'autres guerriers teutoniques.<sup>1506</sup> Ce passage souligne de manière importante que sans ces embuscades, jamais les Prussiens n'auraient pu arriver à de tels résultats. Il leur fallut procéder par la ruse pour y arriver. Dans un affrontement direct, comme ce qui avait été proposé, ils savaient qu'ils n'auraient pas l'avantage. Enfin, dans un dernier exemple, Nicolaus von Jeroschin explique que les païens purent remporter une victoire sur les chrétiens dans la ville de Brandebourg, car ils apprirent par une esclave qui s'était échappée de la ville que sa garnison n'était plus présente, permettant une attaque païenne. Cependant, lorsque l'armée était encore dans la cité, les Prussiens n'auraient osé attaquer.<sup>1507</sup>

Ainsi, comme le souligne bien Gouguenheim, les sources mentionnant les guerres entre la Prusse et les Teutoniques qualifient souvent les adversaires païens comme n'hésitant pas à employer la ruse et la fourberie à la guerre.<sup>1508</sup> Ils ne combattaient jamais directement l'Ordre et même une fois pacifiés, ils demeuraient une menace. Nicolaus von Jeroschin mentionne dans son écrit que même une fois la guerre de Prusse terminée en 1283, des trahisons demeuraient possibles. En 1292, une nouvelle tentative de révolte fut stoppée par les Teutoniques.<sup>1509</sup> Puis, il mentionne une cinquième révolte de la part des Prussiens en 1295, au moment où les Germaniques du territoire furent tués, les femmes et les enfants prisonniers. Les prêtres furent torturés et les églises désacralisées.<sup>1510</sup> De nouveau, l'importance de l'Ordre était prouvée parce que même une fois les conflits terminés, la trahison demeurait et la ruse couvait toujours en territoire de Prusse.

#### 4.4. Impiété et profanation

Les attaques païennes menaient aussi à des attaques contre l'Église et ses représentants, démontrant l'absence de scrupule des païens, mais aussi l'impiété dont ils faisaient preuve et les profanations qui en résultaient. D'abord, une crainte de retour aux

<sup>1506</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 119.

<sup>1507</sup> *Ibid.* III, 130.

<sup>1508</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 200.

<sup>1509</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 249.

<sup>1510</sup> *Ibid.* III, 262. Cette dernière fut aussi citée par Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 262.

rites païens demeurait présente chez les autorités chrétiennes, comme ce fut le cas lors des siècles précédents et au cours des autres conflits analysés. Encore au XV<sup>e</sup> siècle, certaines sources démontraient cette crainte : « Item ut nullus pruthenus vir aut mulier in siluis quoscunque abusos aut abhominaciones de cetero exercent iuxta ritus paganorum, cum ipsi christiani sint effecti, presertim iuxta tumulos et sepulcra eorum, qui uel que Geten uel Cappyn iuxta ydeomata eorum nuncupantur, in potacionibus, commessacionibus seu quibusuis aliis conuiuiis sub pena strictissime flagellationis et pena III marc. Ecclesie et iudici. »<sup>1511</sup> Cette peur d'une continuation des mœurs païennes avait déjà été exprimée par les articles du traité de Christbourg grâce auxquels on soumettait les Prussiens à un contrôle particulièrement serré. Les néophytes devaient promettre de faire baptiser leurs enfants dans les huit jours suivant leur naissance, les empêchant ainsi d'être dédiés au démon. On exigeait aussi que des églises soient construites par les Prussiens avant la Pentecôte suivante : treize en Pomésanie, six en Ermlandie et trois en Natangie.<sup>1512</sup> Ces articles ne portaient pas directement sur le paganisme, mais plutôt sur les garanties nécessaires afin que les Pruthènes deviennent de bons chrétiens et respectent la volonté de l'Église. Une telle insistance sur le baptême et la construction d'établissements ecclésiastiques visait à mettre en place un réseau chrétien, permettant un contrôle de la population et sa surveillance. Elle ne pourrait plus facilement retourner aux anciens cultes. Le pape Honorius III avait par ailleurs déjà signifié en 1218 le problème entourant le baptême des enfants prussiens, démontrant que les parents empêchaient parfois le progrès de la religion chrétienne : « In partibus siquidem Pruscie pagani, in reprobum sensum dati, ut faciant ea, que non conveniunt, inter alia enormitatis facinora, que perpetrant, femini sexus soboles, quotcumque mater pariat, inhumana immanitate perimunt preter unam, tamquam propagationi velint humani generis obviare. »<sup>1513</sup>

Cette crainte semblait justifiée si l'on se fie aux écrits de Nicolaus von Jeroschin. Il décrit la situation d'un certain Girdau, converti au christianisme. Provenant de Barthie, il était harcelé par ses anciens coreligionnaires qui ne cessaient de mener des attaques contre

<sup>1511</sup> Michael Jung, « Articuli per Prutenos tenendi et ernei contra fidem abiciendi », dans Wilhelm Mannardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, Riga, Herausgegeben von der Lettisch-Literärischen Gesellschaft, 1936, p. 159.

<sup>1512</sup> Traité de Christbourg, *op. cit.*

<sup>1513</sup> Honorius III, *PUB*, 1, 1 no. 24, Lettre du 15 mai 1218.

ses possessions, car ils étaient frustrés de sa conversion. Ils souhaitaient soit l'éliminer, soit le ramener dans le giron du paganisme. Ne pouvant résister à leurs attaques, le néophyte incendia ses possessions et se sauva chez les Teutoniques avec sa femme et ses enfants, trouvant protection à Königsberg.<sup>1514</sup> La pression à laquelle il fit face aurait pu le ramener dans les rangs païens, ce qui demeurerait une peur chez les Teutoniques qui devaient ainsi se prémunir face à cette éventualité, que cela fût par des traités ou une présence missionnaire et militaire accrues. Dans cette optique, Pierre de Duisbourg explique que les païens faisaient tout ce qui était en leur pouvoir pour empêcher le progrès de la religion chrétienne, fondant des cités et des forteresses pour bloquer les missionnaires et empêcher la propagation des chrétiens.<sup>1515</sup> Il s'agissait, pour lui, d'une démonstration de l'obstination païenne. Les Prutènes refusaient non seulement de se convertir, mais même de recevoir le message des chrétiens. Ils faisaient ainsi montre d'impiété et non plus seulement d'ignorance, selon ce que rapporte Nicolaus von Jeroschin.<sup>1516</sup> Cependant, cette impiété n'était pas encore d'une grande importance puisque les Prussiens furent parfois simplement considérés comme étant ignorants de la foi chrétienne et de son message.

Lors des conflits avec les chrétiens, il arrivait fréquemment que les Prussiens se moquent de la foi chrétienne et des croyances qui y étaient associées. Cette dérision face à la religion chrétienne était le résultat d'une importante impiété et d'une absence de crainte de Dieu. Il devenait ainsi le devoir des Teutoniques et des missionnaires qu'ils protégeaient de provoquer un changement dans l'esprit des païens, leur inspirant cette crainte divine et montrant la toute-puissance de Dieu. Pierre de Duisbourg décrit un tel cas de moquerie païenne lors de l'arrivée des Teutoniques en territoire prussien. Au moment où ils arrivaient et s'installaient, les Prussiens voulurent les attaquer, mais cessèrent leur attaque en voyant des étrangers, leur demandant leur origine et leur but. Lorsqu'un Polonais leur apprit qu'ils étaient là pour les soumettre au christianisme, ils se moquèrent de leurs nouveaux adversaires et repartirent : « XI. [...] Quo audito subridentes recesserunt. »<sup>1517</sup> Cette moquerie s'accompagnait d'une absence de crainte envers Dieu. Souvent, les auteurs des chroniques consultées mentionnent cette absence de peur de la part de leurs adversaires,

---

<sup>1514</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 113.

<sup>1515</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 23.

<sup>1516</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* II, 1.

<sup>1517</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* II, 11.

comme c'était le cas pour Swantopolk : « XXXIV. Hiis itaque sic peractis Swantepolcus Dei timore postposito, addens mala pejora prioribus, vicium persecucionis, quod ante quasi occultum fuit, in publicam formam redegit. »<sup>1518</sup> Bien que les auteurs étudiés ne liassent pas nécessairement toujours ces deux caractéristiques, cela allait de pair. Effectivement, les païens ne se seraient pas moqués d'un être qu'ils craignaient. C'est donc cette absence de peur qui leur permit toutes les fanfaronnades faites contre les chrétiens et la religion qu'ils représentaient. Cette impiété cependant ne manquait pas de provoquer les chrétiens, qui y voyaient une profonde marque d'irrespect, justifiant qu'ils voulussent à tout prix convertir les Prussiens. À cet égard, Nicolaus von Jeroschin donne un exemple d'une telle moquerie lorsque les païens disaient vouloir envoyer les chrétiens dans leur paradis qu'ils vénéraient tant : « CIV. [...] Henry Monte looked across and quickly realized that one brother, called Heinrich Ullenbusch, according to what I have read, who was carrying a crossbow, was just about to draw back the bolt. He hurried up to the brother, and when he was close to him he said mockingly to him: "Today I will send you to heaven." With these words he speared him with his lance and seriously injured him. »<sup>1519</sup> Dans la même optique, Pierre de Duisbourg décrit certains martyres que subirent les chrétiens tombés entre les mains des païens. Alors que les Prutènes torturaient les chrétiens, finissant par les exécuter, ils se moquaient d'eux et de leur Dieu supposément tout puissant, demandant justement où Il se trouvait pour les laisser mourir d'une telle façon : « LXVI. [...] In finem miserere nostri, domine, miserere nostri, ut ulcio sanguinis servorum tuorum, qui effusus est, introeat in conspectu tuo. Effunde iram tuam in gentes, que te non noverunt, et in regna, que nomen tuum non invocaverunt et propter gloriam nominis tui propicius esto nobis, ne forte dicant gentes, ubi est Deus eorum ? »<sup>1520</sup> À nouveau, un tel manque de respect ne pouvait que provoquer les chrétiens et démontrer l'absence d'une reconnaissance et d'une crainte de Dieu qu'auraient dû éprouver les païens de Prusse. Par conséquent, les Prutènes étaient prêts à tout, y compris à massacrer des membres du clergé, détruire des bâtiments ecclésiastiques ou à profaner des objets de culte.

---

<sup>1518</sup> *Ibid.* III, 34.

<sup>1519</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 104.

<sup>1520</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 66.

Dès 1227, soit avant l'arrivée des Teutoniques, le pape Grégoire IX voulut interdire toute alliance avec les Prussiens, soutenant qu'ils avaient profané de nombreuses églises, causant ainsi un tort important à la chrétienté. Il écrivit donc à Swantopolk ainsi qu'à son frère, alors en lutte, pour leur dire qu'ils ne devaient pas utiliser ces païens dans leurs conflits et qu'ils ne devaient pas non plus les attaquer alors que des missions pacifiques avaient lieu : « Quia vero quidam principes Polonie contra nobiles ipsos dicuntur adducere paganos, quandoque latenter, interdum aperte in iniuriam nominis christiani, cum per hoc a paganis eisdem spoliuntur et exurantur ecclesie, ac fideles captiventur, ab illis quoque perpetue servituti subduntur, et coacti abnegant fidem Christi, et alias ipsos indebitis gravaminibus persecuntur : [...] »<sup>1521</sup> Il est possible que déjà à ce moment, les païens de la Baltique fussent assimilés par les autorités chrétiennes aux musulmans de Terre sainte. Par conséquent, toutes les profanations et persécutions que les chrétiens disaient subir en Orient pouvaient être importées dans les territoires de Prusse, permettant de lier les deux traditions croisées et de noircir davantage le portrait de l'ennemi.<sup>1522</sup> Pour Nicolaus von Jeroschin, c'est la haine de païens de Prusse envers le christianisme qui mena au massacre de nombreux chrétiens et à la profanation de leurs établissements ecclésiastiques. De fait, il évoque ce motif de haine pour justifier les attaques païennes.<sup>1523</sup> Les principaux auteurs étudiés présentèrent aussi certains cas de destruction au moment où les Prussiens ravageaient les territoires chrétiens. Ce fut le cas de la Pologne, dévastée avant l'arrivée des Teutoniques :

II. [...] Insuper CCL ecclesias parochiales preter monasteria regularium et secularium clericorum, capellas, cenobia monachorum et claustra sanctimonialium incendio destruxerunt. Sacerdotes et alios clericos tam religiosos quam seculares, quosdam extra septa ecclesie, alios intra, plures in altari, dum sacrosancta corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi tractarent ministeria, trucidantes, ipsa sacramenta in contemptum dei irreverenter in terram proicientes, pedibus conculcabant. Calices, ampulas et alia vasa ecclesie corporalia vestesque sacras ad divinum cultum dedicata deferentes ad illicitos usus pertrahebant, cum virginis deo dicatis de claustris

<sup>1521</sup> Gregoris IX, *PUB*, 1, 1, no.58, Lettre du 5 mai 1227.

<sup>1522</sup> Iben Fonnesberg-Schmidt, *op. cit.* p. 150.

<sup>1523</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 113, 117, 118, 162-164.

suis violenter extractis impudice sua ludibria  
 exercentes. Et ut breviter concludam, nullus sufficeret  
 ad plenum scribere, quanta mala et facta detestabilia  
 fidei et fidelibus irrogarunt.<sup>1524</sup>

De nombreux actes de profanation, déjà rencontrés lors d'affrontements passés entre chrétiens et païens, reprirent vie en Prusse, laissant l'impression de la répétition d'un *topos*. Ainsi, il est question de la destruction d'églises, de meurtre de membres du clergé de différents ordres, de la destruction d'objets de culte et de leur piétinement, de la souillure du corps du Christ, de détournement d'objets liturgiques et de viols de sœurs dont la vie était consacrée à l'Église. Comme le conclut donc l'auteur, rien ne pouvait résumer tous les actes que firent les païens, causant du tort à l'Église ainsi qu'à ses représentants. Si les révoltes étaient d'abord dirigées contre un pouvoir chrétien, l'attaque présente démontrait cependant que les païens pouvaient aussi directement s'en prendre à l'Église, ne visant en rien une domination étrangère, d'autant plus que les Teutoniques n'étaient pas encore installés en Prusse.

Dans le contexte militaire de l'époque, au moment où la croisade n'était pas encore une réalité, une telle description prenait toute son importance afin de justifier les entreprises croisées qui auraient lieu dans les années suivantes en Prusse. Il était nécessaire pour Pierre de Duisbourg de rappeler les faits, démontrant ainsi que les Teutoniques n'abusèrent pas de leurs pouvoirs ou de la force dans la soumission des païens, puisque c'étaient eux qui avaient forcé l'arrivée d'une puissance militaire et la christianisation de leur peuple par les armes. Dans le cas où l'on cherchait à défendre l'Ordre, un tel rappel était de première importance, d'autant plus que les Teutoniques avaient alors des conflits avec la Pologne chrétienne qui avait fait appel à eux par le passé. D'ailleurs, cette description fut si importante dans l'écrit de Pierre de Duisbourg que Nicolaus von Jeroschin la reprit en entier dans sa propre chronique.<sup>1525</sup> Il renchérit d'ailleurs ce propos. Dans un chapitre portant sur les demandes du pape envers les Teutoniques, Nicolaus rappelle que les païens avaient commis de nombreuses persécutions envers les chrétiens, détruisant leurs terres et leur population, massacrant les hommes d'Église. Il décrit leurs actes comme inhumains,

<sup>1524</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* II, 2.

<sup>1525</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* II, 2.

comme dépassant ce qui avait été vu jusqu'à présent dans l'histoire chrétienne.<sup>1526</sup> Plus tard, lorsque les croisades étaient bien amorcées, les révoltes prussiennes et les apostasies qui frappèrent ce territoire menèrent les Pruthènes à commettre de nouvelles profanations et attaques contre les propriétés chrétiennes. Il y a une description du massacre réalisé en 1260 par les païens, lorsque tous convinrent de frapper les Teutoniques ensemble en 1260 :

XC. Hii capitenei et duces exercituum statuerunt diem certum ad hoc, ut omnes convenientes in armis quoscunque fidei Cristiane professores occiderent et usque ad internecionem delerent. Quod et perfecerunt, quia mones Cristianos, quos extra municiones in terra Prussie invenerunt, quosdam miserabiliter trucidantes, alios captivantes, in perpetuam servitutem deduxerunt ; ecclesias, capellas et oratoria dei comburentes, sacramenta ecclesie irreverenter tractantes, vestes sacras et vasa ad illicitos usus pertrahentes, sacerdotes et ministros alios ecclesie miserabiliter trucidabant. Sambite quendam sacerdotem fratrem domus Theutonice, qui ad baptizandum eos missus fuerat, comprehenderunt et collum ejus sub duobus asseribus compresserunt, quousque deficiens expiraret, asserentes, quod tale genus martirii competeret viris sanctis, quorum sanguinem fundere non auderent.<sup>1527</sup>

Cette nouvelle description de Pierre de Duisbourg fait appel à une rhétorique similaire, puisque les églises furent incendiées, les ministres du culte furent tués, certains subirent le martyre, les objets liturgiques furent désacralisés ou détournés de leur usage. Cela démontre cette volonté d'imposer un *topos*, soit celui du Prussien comme un profanateur qui, aussitôt qu'il se révoltait contre les autorités chrétiennes, rejetait la vraie religion pour détruire tout ce qui la représentait. Pierre de Duisbourg rapporte une autre situation semblable, lorsque les Prussiens prirent et détruisirent Mariwenwerder : « CXLVIII. [...] Quo facto accesserunt ad civitatem Insule sancte Marie, et post longam et duram impugnationem iterum ipsam penitus destruxerunt ; quibusdam fugientibus ad castrum, alii in quodam propugnaculo civitatis se defendentes salvati sunt, ceteri capti sunt vel occisi. In duabus hiis pugnis Pruthenorum magna facta fuit verecundia imaginibus

<sup>1526</sup> *Ibid.* II, 6.

<sup>1527</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 90.

sanctorum ab iis, vestibus sacris et aliis ad cultum dei dicatis et ecclesie sacramentis. »<sup>1528</sup>

Nicolaus von Jeroschin pour sa part mentionne que lors de la révolte débutant en 1275, les Prussiens capturèrent les commandants de Christburg et d'Elbing, en plus de membres du clergé. Ne faisant aucune distinction entre leurs rivaux militaires et les représentants de Dieu, ils décidèrent simplement de pendre le chapelain des Teutoniques, démontrant qu'ils n'avaient aucun respect pour lui.<sup>1529</sup> Enfin, Pierre de Duisbourg évoque un dernier cas, celui de Wartenberg, que les Sudoviens attaquèrent. Ils menèrent leur assaut le jour du Seigneur et profitèrent que la population se trouvait à la messe. Ils entrèrent dans l'église, y massacrant la population : « CLVIII. Fuit castrum quoddam in terra Colmensi, in quodam monte dicto Wartenbergk sito in medio stagni, trahens nomen suum ab eodem monte, in quo fratres cum multis armigeris habitabant. Et accidit quadam die dominica, quando populus de vicinis villis esset in solacio et choreis ; superveni quidam exercitus de Sudowia improvise et totum illum populum interfecit, mulieres et parvulos secum ducens. »<sup>1530</sup>

Ainsi, si la population de Prusse fut d'abord impie en raison de son refus de se faire christianiser, de la continuation des rites païens une fois christianisée et de ses moqueries envers le culte chrétien, elle était avant tout un adversaire dangereux en raison des profanations qu'elle commettait. Dans les descriptions des attaques menées par les Prutènes, il est possible de retrouver de nombreuses descriptions similaires, des *topoi* des actions faites par les païens au moment où ils massacraient les membres du clergé, détruisaient les églises, désacralisaient ou détournaient les objets liturgiques, violaient les sœurs et faisaient subir le martyre à nombre de chrétiens. Ils devaient être craints et combattus, car ils représentaient une menace constante pour la chrétienté et ses représentants. Les Teutoniques l'avaient fait par le passé, arrivant à soumettre la Prusse et ses habitants. Il demeurait leur devoir de veiller à ce que les Prussiens ne retombent pas dans l'erreur du paganisme et que donc, de nouvelles profanations ne se produisent pas.

---

<sup>1528</sup> *Ibid.* III, 148.

<sup>1529</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 189.

<sup>1530</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 158.



#### 4.5. L'importance de l'apostasie

Les Prussiens, au moment de la conquête de leurs territoires par les chrétiens, furent accusés d'avoir mené au moins trois grandes apostasies lorsqu'ils luttèrent contre les Teutoniques. Cette thématique, récurrente, faisait d'eux des êtres pires que les païens, puisqu'ils avaient déjà reçu et accepté la parole de Dieu qu'ils avaient par la suite choisi de rejeter. Il devenait donc encore plus juste pour les chrétiens de les combattre. Mais, avant même ces grandes apostasies, l'accusation de retour à l'erreur et aux ténèbres du paganisme avait déjà été formulée contre les Prutènes lorsque le pape Honorius III, en mai 1218, les accusa d'avoir précédemment été chrétiens et d'avoir accepté la foi : « Ecce namque circumiacens populus barbarus Prutenorum gentem, que nuper ad agnitionem veritatis pervenit, in contemptum persequitur redemptoris et de tenebris erutam nititur ad tenebras persecutionibus revocare : [...] »<sup>1531</sup> Dans la suite de sa missive, le pape autorise, en raison de cette supposée apostasie du peuple prutène, les chrétiens se trouvant au nord de l'Europe, particulièrement les Germaniques, à modifier les vœux de croisade qu'ils auraient faits pour aller combattre en Terre sainte, les invitant plutôt à aller combattre en Prusse. Un tel changement en dit long sur l'importance de l'apostasie et sur l'impact que cela pouvait avoir sur la chrétienté alors que la Terre sainte demeura pendant longtemps une priorité pontificale et que les autres théâtres de croisade, comme la Baltique ou la Péninsule ibérique, n'étaient que des théâtres secondaires.

Pour Fonnesberg-Schmidt, chaque grande révolte des Prussiens a été marquée d'une apostasie sur lesquelles les sources insistent. Que cela soit dans les années 1240 ou les suivantes, on trouve en effet chez les chroniqueurs une rhétorique visant à dénoncer ces retours aux anciennes coutumes, condamnant les Prussiens qui commettaient un crime de lèse-majesté divine.<sup>1532</sup> Pour Pierre de Duisbourg, l'apostasie était de près liée au Diable et à son action dans le cœur des païens. Dès les débuts de l'apostasie de 1242, il décrit son rôle et la haine qu'il insinua dans le cœur des Prussiens :

XXXI. [...] Postquam ergo Deo propicio omnia predicta castra essent ad laudem et gloriam Cristi edificata et vicine gentes in circuitu durissime cervicis colla fidei et fratribus submitissent, non tamen sine ipsarum gencium strage maxima multaue

<sup>1531</sup> Honorius III, *PUB*, 1, 1, no. 20, lettre du 5 mai 1218.

<sup>1532</sup> Iben Fonnesberg-Schmidt, *op. cit.* p. 191, 225.

Cirstiani sanguinis effusione, et fides Cristi in eis maxime profecisset, serpens antiquus, draco venenosus, humani generis inimicus tantam prosperitatem fidei et fidelium diu sustinere non valens, ecclesiam scilicet sanctam in Prussie partibus dilatari, cultum divinum ampliari, infideles confundi, exaltari Cristianos, innovari signa, inmutari mirabilia, quasi letali vulnere malicie sue interius sauciatus, cepit mille modis cogitare et variis machinationibus procurare, qualiter venenum suum posset latenter infundere, vineam, domini demoliri, et in agro domini zizaniam superseminare.<sup>1533</sup>

L'apostasie ne pouvait qu'être le résultat des machinations du Malin qui était à la fois l'ennemi de l'Église et du genre humain, jaloux des succès de l'avancée de la religion chrétienne. Dans le cas présent, tout ce qui était lié au paganisme l'était aussi au Diable. Les cultes païens ne pouvaient qu'être des inventions diaboliques et les dieux païens des démons. Ainsi, un retour à ces cultes et superstitions en Prusse ne pouvait être perçu que comme une suggestion du Diable qui ne faisait que reprendre les territoires qui lui appartenaient.

D'ailleurs, tant chez Pierre de Duisbourg que Nicolaus von Jeroschin, l'action du démon dans le déclenchement des apostasies est un phénomène récurrent. Ainsi, postérieurement à la suggestion du Diable, Swantopolk, au cœur empli de ruses et de tromperies, finit de convaincre les Prussiens de se joindre à lui dans sa guerre contre les Teutoniques, causant de nombreux massacres chez les populations chrétiennes.<sup>1534</sup> De plus, le duc ne craignait plus Dieu : « XXXIV. Hiis itaque sic peractis Swantepolcus dei timore postposito, addens mala pejora prioribus, viciium persecucionis, quod ante quasi occultum fuit, in publicam formam redegit. »<sup>1535</sup> Cette absence de crainte envers le pouvoir divin doit directement être mise en relation avec l'inspiration diabolique. D'un point de vue chrétien, seul le démon aurait alors pu faire oublier à cet ancien chrétien, maintenant apostat, le respect et la déférence qu'il devait éprouver envers le Créateur. Le fait qu'il ne manifestait plus aucun de ces sentiments vient démontrer qu'il avait alors totalement succombé aux suggestions démoniaques, car par ses méfaits, il permit à l'ensemble de la Prusse de

<sup>1533</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 31.

<sup>1534</sup> *Ibid.* III, 32. Ce passage est aussi repris par Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 32.

<sup>1535</sup> *Ibid.* III, 34.

s’embraser et de retourner à ses anciens cultes. Le Diable inspira aussi d’autres personnages que le duc. Après que la paix ait été signée avec les Sambiens, qui avaient même accepté de donner des otages aux Teutoniques et de recevoir le baptême,<sup>1536</sup> les païens finirent par retomber dans leurs anciennes erreurs, ravageant alors tous les territoires chrétiens des alentours. À nouveau, Pierre de Duisbourg accuse le Diable d’être l’instigateur de cette révolte : « CX. Sed inimicus humani generis dyabolus, qui paci fidelium semper invidet et quieti, suggessit hiis hominibus Sambie, qui in territorio Rinow fuerant constituti, quod in apostasie vicium iterum sunt relapsi. »<sup>1537</sup> Ainsi, ce passage met directement en relation le Diable et l’apostasie. C’est simplement parce qu’il suggéra aux Sambiens de retourner à leur ancienne foi que la fragile paix signée avec les Teutoniques s’effondra et que le paganisme put à nouveau être la superstition dominante dans la région.

Lors de la seconde grande apostasie, c’est Nicolaus von Jeroschin qui lie le comportement des Prussiens aux démons, dénonçant leur retour à l’adoration de leurs démons, attaquant la foi et les frères de l’Ordre : « LXXXVIII-LXXXIX. [...] On the eve of the feast of St Matthew they fell back into their old sinful ways to glorify the devil like mad dogs and attacked the faith, fighting against the brothers. »<sup>1538</sup> Puis de nouveau, lors du déclenchement de la troisième apostasie, Pierre de Duisbourg mêle le Diable aux décisions prises par les Prussiens :

CLXXXIX. Cum igitur sub innumeris expensis et laboribus, infinitisque angustiis ferocem illam gentem et indomitam Pruthenorum non sine maxima strage fidelium, fratres jugo fidei vice altera subiecissent, et crederent, quod esset pax et securitas, repentinus supervenit interitus. Nam inimicus humani generis, hostis fidei, pacis emulus dyabolus, intrans in corda ipsorum, provocavit eos, ut iterum rebellionis calcaneum erigerent, ac contra stimulum indurata nequicia calcirarent. Cujus consilio acquiescentes omnes preter fideles Pomesanos, facta conspiracione, apostasie vicium committere intendebant.<sup>1539</sup>

---

<sup>1536</sup> *Ibid.* III, 109.

<sup>1537</sup> *Ibid.* III, 110.

<sup>1538</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 88-89.

<sup>1539</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 189.

Le caractère répétitif de cette accusation démontre l'existence d'un *topos* volontairement utilisé par Pierre de Duisbourg dans le but de diaboliser l'ennemi et ses révoltes. Il justifiait aussi la durée des conflits contre les Prussiens et les efforts faits par les membres de l'Ordre teutonique afin de les mater puisqu'ils ne luttaient plus simplement contre des Prussiens païens, mais bien contre le Diable et ceux qu'il tentait d'influencer. Dans une pensée eschatologique, il s'agissait ainsi d'un combat entre le bien et le mal qui avait été mené par les Teutoniques. De plus, d'autres révoltes eurent lieu même une fois la Prusse soumise, et ce, jusqu'à la toute fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Il était donc justifié de craindre de nouveaux soubresauts, de nouvelles attaques du Diable, légitimant la présence teutonique dans la région et les actions menées par l'Ordre pour la défendre contre le fléau païen existant encore en Lituanie. Aussi, il était de leur devoir de continuer à protéger la chrétienté contre le Diable et les suggestions qu'il pourrait faire à des populations néophytes encore fragiles. Pour Brauer, toute forme d'idolâtrie était liée, pour les chrétiens, à une adoration du Diable.<sup>1540</sup> Tout retour à l'adoration des idoles ou des forces de la nature devait forcément être perçu par les chrétiens comme issu d'une inspiration de Satan. Bien que la révolte fût d'abord dirigée contre la domination étrangère, Swantopolk et les Prussiens rejetant plutôt l'autorité teutonique d'abord et la religion chrétienne en second plan, il reste que pour les autorités chrétiennes, ce comportement pouvait correspondre à une inspiration démoniaque, expliquant l'ardeur que les Teutoniques mirent au combat et à affirmer leur autorité, menant parfois à des abus qui furent dénoncés par la suite.<sup>1541</sup>

Chacune des apostasies païennes donnait lieu à de nombreux massacres et martyres. La révolte menée par Swantopolk mena à la dévastation de l'ensemble de la Prusse ; Nicolaus von Jeroschin rapporte les méfaits réalisés par les apostats, les destructions et les morts qu'ils semèrent sur leur chemin.<sup>1542</sup> Puis, au cours de la même apostasie, au moment où il oscillait fréquemment entre un comportement pacifique et un comportement belliqueux, rompant toutes les paix qu'il signait avec les membres de l'Ordre, il massacra les chrétiens de Cujavie, prenant les femmes et les enfants pour les réduire en esclavage avant de s'en prendre à la région de Christbourg, encourageant les Prussiens de cette région

---

<sup>1540</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 57.

<sup>1541</sup> Eric Christiansen, *op. cit.* p. 99.

<sup>1542</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 34-35, 44.

à rejeter leur foi et à massacrer leurs nouveaux souverains.<sup>1543</sup> Lors de la seconde apostasie, Pierre de Duisbourg rapporte le massacre de nouveaux chrétiens dans les régions de Pogésanie et de Pomésanie, lorsque les apostats n'hésitèrent pas à tuer les hommes de la chrétienté, réduisant de nouveau femmes et enfants à l'esclavage.<sup>1544</sup> Les apostats étaient donc accusés de ne jamais être repus du sang des chrétiens et de toujours chercher à commettre plus de massacres : « CXLVII-CLXVIII : [...] The arrogant people had not yet tired of their murderous acts and were not satiated with Christian blood. In their devilish hatred they took up arms once more to persecute the Christians, intending to kill, martyr and torment them, and launched an attack with a great army (this was at the time when in their wickedness they had rebelled for the second time, as I have told you) and marched as agreed on St Marienwerder. »<sup>1545</sup> Fonnesberg-Schmidt, s'appuyant sur les sources chrétiennes, soutient que ce sont seulement les croisades et les efforts teutoniques qui permirent la fin de ces massacres païens, alors qu'en 1283, officiellement, la Prusse fut considérée comme pacifiée et christianisée.<sup>1546</sup>

Il reste que l'apostasie joua un rôle important dans les écrits chrétiens portant sur les croisades de Prusse. Bien que l'on ait rencontré un tel phénomène au cours d'autres conflits entre chrétiens et païens présentés dans cette étude, c'est dans le cas des Prussiens que cette accusation gagna en importance. Bien que des auteurs des époques précédentes aient qualifié ceux qu'ils combattaient d'apostats, ils ne les lient pas au Diable comme le font Pierre de Duisbourg et Nicolaus von Jeroschin. L'importance diabolique derrière les apostasies et les massacres causés par celles-ci vinrent justifier les guerres teutoniques ainsi que la continuation de leur État en Prusse bien que le territoire fût officiellement en paix.

#### 4.6. Autres caractéristiques

Enfin, il reste certaines caractéristiques mineures qui sont associées aux païens, mais qui prennent une importance moindre dans les sources.

---

<sup>1543</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 61-62, 66.

<sup>1544</sup> *Ibid.* III, 169.

<sup>1545</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 147-148. Un passage similaire peut être retrouvé en III, 159, lorsque l'auteur mentionne que peu importe le nombre de chrétiens tués, les païens trouvaient toujours que cela n'était pas suffisant.

<sup>1546</sup> Iben Fonnesberg-Schmidt, *op. cit.* p. 241.

Dans un premier temps, ce sont les mœurs sociales des païens qui étaient jugées par les auteurs chrétiens. Pour eux, les Prussiens ne pouvaient vivre dans une société qui soit correcte. Pour Brauer, les Prutènes furent d'abord condamnés en raison de ce qu'ils buvaient, à savoir du sang et du lait de cheval ou alors, de l'alcool en trop grande quantité.<sup>1547</sup> De fait, Pierre de Duisbourg rapporte cette coutume païenne relative à l'alcool et au lait chevalin :

V. [...] Pro potu habent simplicem aquam et mellicratum seu medonem et lac equarum, quod lac quondam non biberunt, nisi prius sanctificaretur. Alium potum antiquis temporibus non noverunt. Hospitibus suis omnem humanitatem, quam possunt, ostendunt nec sunt in domo sua esculenta vel potulenta, que non communicent eis illa vice. Non videtur ipsis, quod hospites bene procuraverunt, si non usque ad ebrietatem sumpserint potum suum. Habent in consuetudine, quod in potacionibus suis ad equales et immoderatos haustus se obligant, unde contingit, quod singuli domestici hospiti suo certam mensuram potus offerunt sub hiis pactis, quod, postquam ipsi ebiberunt, et ipse hospes tantumtem evacuet ebibendo, et talis oblacio potus tociens reiteratur, quousque hospes cum domesticis, uxor cum marito, filius cum filia omnes inebriantur.<sup>1548</sup>

Bien que cet extrait commence sur un propos relativement positif dans lequel Pierre de Duisbourg évoque l'absence de connaissances des breuvages de l'époque, mais surtout l'importance accordée à l'hospitalité par les Prussiens, le témoignage devient néanmoins négatif. Comme cela avait été le cas pour les Wendes du siècle précédent, l'alcool semblait occuper une place importante au sein de la société prutène. Aucun hôte n'était jugé digne de ce nom s'il ne faisait pas boire jusqu'à ivresse tous ses invités, qu'ils soient hommes, femmes ou enfants. Les Prussiens se plaçaient donc dans une situation de péché, puisqu'ils encourageaient la gourmandise, soit l'abus de l'alcool au cours de leurs réceptions. Il était donc négatif pour les chrétiens de voir qu'une vertu comme l'hospitalité était ainsi ternie par les païens. De plus, la boisson consommée devait être consacrée, ce qui démontrait

<sup>1547</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 78.

<sup>1548</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 5.

qu'elle était dédiée aux démons. Ce discours est d'ailleurs intégralement repris par Nicolaus von Jeroschin qui, tout comme Pierre de Duisbourg, le poursuit en condamnant d'autres aspects de la société prussienne.<sup>1549</sup>

Aussi, Pierre évoqua que les femmes étaient achetées par les hommes, qu'elles étaient traitées comme des servantes : « V. [...] Secundum antiquam consuetudinem hoc habent Prutheni adhuc in usu, quod uxores suas emunt pro certa summa pecunie. Unde servat eam sicut ancillam, nec cum eo comedit in mensa et singulis diebus domesticorum et hospitem lavat pedes. »<sup>1550</sup> La femme était donc traitée comme un objet, comme quelqu'un qui n'était pas tout à fait humain pour les Prussiens. Les chrétiens avaient fait vœu de défendre les faibles et les opprimés soit, dans le cas présent, ces femmes.

Pierre de Duisbourg dénonce aussi l'importance de l'esprit de vengeance qui habitait les païens ; même lors d'homicides involontaires, ils ne pouvaient être en paix tant qu'il n'y aurait pas eu réparation par le sang et la mort : « V. [...] Si homicidium committitur inter eos, nulla potest compositio intervenire, nisi prius ille homicida vel propinquus ejus ab occisi parentibus occidatur. »<sup>1551</sup> Ce n'était pas celui qui avait commis le crime qui était puni, mais sa famille qui n'était pas nécessairement liée au forfait. Cela pouvait démontrer une barbarie importante pour les chrétiens, qui ne pouvaient que la condamner et vouloir éliminer ce trait de Prusse. Parmi les autres traits dénoncés dans le même passage, il faut compter le suicide des Prussiens lorsqu'un événement dépassant leur compréhension survenait, leur absence de connaissance du déroulement du temps et des jours, ainsi que l'instabilité de leurs mœurs religieuses. Certains se baignaient tous les jours en l'honneur des dieux alors que d'autres refusaient ; certains tissaient la laine ou le lin en fonction de ce qu'ils croyaient que les dieux préféraient et enfin, tous craignaient des chevaux, de différentes couleurs cependant, car ils croyaient que s'ils les montaient, ils pourraient offenser les dieux.<sup>1552</sup> Ce manque de cohérence ainsi que tous les rituels rendus en l'honneur d'entités jugées démoniaques ne pouvait pas manquer d'agacer les chrétiens, qui ne pouvaient que condamner les mœurs païennes. Ils devaient les combattre, redresser la société prutène en la transformant en partie intégrante de la chrétienté. C'était ce que les

<sup>1549</sup> Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 5.

<sup>1550</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 5.

<sup>1551</sup> *Idem.*

<sup>1552</sup> *Idem.*

Teutoniques s'étaient efforcés de faire, et c'est ce qu'ils continuaient de réaliser en Lituanie. Ils pouvaient donc se présenter comme des champions de la chrétienté, qui avaient fait tout ce qui était en leur pouvoir afin de faire cesser leurs mœurs païennes, vues comme rétrogrades et barbares.

À cet égard, pour Tamm, de telles descriptions de mœurs sont monnaie courante. Dans le document de Barthélémy l'Anglais, il suffit selon lui de parcourir de manière superficielle les descriptions qu'il fait de la Baltique orientale pour identifier de nombreux motifs se répétant d'un chapitre à l'autre, dont les coutumes et mœurs à la fois païennes et barbares des habitants de la région.<sup>1553</sup> Gouguenheim soulève aussi différentes condamnations des mœurs prussiennes, au sein desquelles on soulignait certes que les Prutènes étaient hospitaliers, mais surtout alcooliques, polygames, emplis de volonté de vengeance, suicidaires par moments et ayant des mœurs rudes et grossières. Il y voit un miroir de la société chrétienne, ce en quoi nous ne pouvons qu'être en accord.<sup>1554</sup> En effet, à l'exception de la grande hospitalité prussienne, aucune autre caractéristique n'était positive et toutes étaient opposées à ce que l'on voyait comme étant de bonnes mœurs chrétiennes. Urban ajoute d'ailleurs à cela que la beuverie n'était pas simplement présente lors des réceptions d'invités, mais dans toutes les occasions, et que les Prussiens faisaient des fêtes pour toutes les raisons possibles : « There were parties for marriages, deaths, births, religious festivals, and to honour visitors. The host passed a bowl brimming with an alcoholic beverage among his guests, the womenfolk, the sons and daughters, and even the servants, until everyone was in a stupor. It was an act that demonstrated mutual trust and friendship. »<sup>1555</sup> Il souligne aussi que l'on mentionne souvent dans les sources l'existence de la polygamie et que l'on attendait d'un chef païen qu'il eut plusieurs femmes. Il souligne à cet égard que parfois, des attaques étaient lancées contre les voisins afin d'aller chercher ces femmes qui pouvaient être très recherchées, car les filles nouvellement nées étaient parfois assassinées, faisant ainsi monter la valeur marchande des femmes.<sup>1556</sup>

Le sort des femmes et des enfants préoccupait d'ailleurs non seulement les chroniqueurs, mais aussi les auteurs de la paix de Christbourg. On vit s'instaurer une

---

<sup>1553</sup> Marek Tamm, *loc. cit.* p. 158.

<sup>1554</sup> Sylvain Gouguenheim, *op. cit.* p. 150.

<sup>1555</sup> William L. Urban, *The Teutonic Knights, op. cit.* p. 46.

<sup>1556</sup> *Idem.*



réglementation. Pour Brauer, la paix de Christbourg statuait sur la polygamie, l'achat des femmes et leur transmission de père en fils. Pourtant, en ce qui a trait à la polygamie, aucune information ne transparaît clairement à ce sujet dans les chroniques. C'était plutôt une affaire de loi, l'Église combattant ardemment cette pratique.<sup>1557</sup> Il y a bien tant chez Pierre de Duisbourg que Nicolaus von Jeroschin l'histoire d'un homme luxurieux gardant avec lui deux femmes, mais sans que soit évoqué de manière claire le problème de la polygamie dans une plus grande part de la population.<sup>1558</sup> Comme mentionné, c'est le traité de Christbourg qui statua sur le sort des femmes, des enfants et des mariages qui devaient être libres, tant qu'ils étaient monogames :

Item promiserunt, quod duas uxores, similiter vel plures que cetero non abebunt; sed una sola contenti cum ipsa contrahet unusquisque sub testimonio competenti et matrimoniun illud in ecclesia statutis temporibus cum sollempnitate debita publicabit. Promiserunt eciam quod nullus eorum de cetero filiam (?) suam vendet alicui matrimonio copulandam, et quod nullus uxorem filio suo emet vel sibi. Nam ex hoc talis inter ipsos consuetudo, sicut intelliximus, inolevit, qualis nec inter gentes, ut videlicet uxorem patris sui aliquis habeat. Cum enim aliquam uxorem de pecunia communi sibi et filio emerat sibi pater, hactenus servaverunt, ut mortuo patre uxor ejus devolveretur ad filium, sicut alia hereditas de bonis communibus comparata. Et ne aliquis hac de causa novercam suam possit sibi vindicare ulterius in uxorem, uxores nec vendere nec emere promiserunt. Si tamen a sponso pati vel matri sponse, vel e converso vestes vel alia clenodia data fuerint vel promissa, vel si dos viro vel donatio propter nuptias uxori data fuerint vel promissa secundum quod iura permittunt, hec nullatenus prohibemus. Unde promiserunt dicti neophiti, qod nullus ex eis quacunque de causa novercam suam ducet de cetero in uxorem, vel uxorem fratris sui, vel eciam aliam sibi in primo, secundo, tercio vel quarto consanguinitatis vel affinitatis gradu attinetem absque summi pontificis dispensatione et licencia spelali. Et quod nullum utriusque sexus heredem legitimum rputabunt bel ad supradictam

<sup>1557</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 79-81.

<sup>1558</sup> Pierre de Duisbourg, *op. cit.* III, 190 et Nicolaus von Jeroschin, *op. cit.* III, 190-191.

succesionem hereditatis admittent, nisi solos illos,  
qui de legitimo matrimonio sucundum statuta  
Romane ecclesia fuerint procreati.<sup>1559</sup>

Des lois furent donc initiées par le traité afin d'encadrer le sort réservé aux femmes et aux enfants selon des normes qui étaient avant tout chrétiennes. Il est ainsi possible que par ce discours, les autorités chrétiennes aient voulu démontrer que la société païenne ne prenait pas soin des faibles : « Et quod nullus filium suum vel filiam quacunq[ue] de causa per se vel per alium abiciet de cetero vel occidat publice vel occulte vel ab alio talia quoquomodo fieri consentiet vel permittet. »<sup>1560</sup> Avant l'arrivée des Teutoniques, tous les enfants, garçons ou filles qui étaient malformés ou illégitimes pouvaient être tués, et ce, de manière publique. Il était du devoir des croisés, des missionnaires et des Teutoniques de modifier ces habitudes par l'application du traité de Christbourg. Avant même la signature de ce traité en 1249, de telles interdictions avaient été promulguées par le pape Honorius III lors de l'été 1218.<sup>1561</sup> Une telle répétition de l'interdiction pourrait bien entendu démontrer que de telles pratiques étaient une réalité de la société prussienne. Cependant, il est aussi possible d'y voir un *topos*, visant à démontrer de nouveau l'inhumanité des païens.

Les mœurs sociales sont abondamment condamnées par les auteurs étudiés dans le cas de la Prusse. Les païens ne pouvaient jouir de caractéristiques positives. Même leur sens accru de l'hospitalité se retournait contre eux, faisant d'eux des êtres alcooliques, pour lesquels des fêtes devaient toujours être célébrées dans l'ivresse. De plus, le comportement adopté à l'égard des femmes et des enfants, donc des êtres faibles de la société prussienne, était condamnable. Les femmes étaient considérées comme des marchandises, et les enfants étaient parfois tués. Ce sont les Teutoniques qui firent cesser ces pratiques à en croire les chroniqueurs, justifiant leur présence en Prusse.

## 5. Conclusion

### 5.1. Retour sur les Prussiens

Enfin, il est possible de faire un portrait global du Prussien grâce à par différentes sources. Tout d'abord, au niveau des cultes qui étaient pratiqués en Prusse selon les

---

<sup>1559</sup> Traité de Christbourg, *op. cit.*

<sup>1560</sup> *Idem.*

<sup>1561</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 82

chrétiens, une distinction importante est à faire par rapport aux époques précédemment étudiées. Si auparavant les dieux et les idoles semblaient avoir pris une part importante des rites, leurs descriptions déclinèrent dans les sources croisées. Les accusations portaient plutôt sur l'adoration des forces de la nature et des créatures de Dieu. Bien qu'il s'agît là pour certains auteurs médiévaux et historiens actuels d'un premier stade menant à l'idolâtrie et au satanisme, il reste que cette adoration des forces qui ne s'incarnaient pas nécessairement en représentations divines marque une césure importante vis-à-vis des peuples précédemment étudiés. Bien que Grégoire IX mentionne que quelques hommes furent sanctifiés par les païens et considérés comme des divinités, ils ne représentaient qu'une minorité, et cette mention du pape est un cas isolé dans l'ensemble des sources étudiées. Cette adoration serait en fait due à l'ignorance païenne parce que, ne possédant pas l'écriture, ils ne pouvaient comprendre la parole de Dieu et demeurèrent donc intouchés jusqu'à l'arrivée des chrétiens. Cet état de fait les mena dans une erreur profonde, de laquelle les missionnaires, épaulés par les croisés et les Teutoniques, ne purent les tirer qu'après de nombreux efforts et à une lutte longue et persistante. Par contre, si les dieux et les idoles n'occupent qu'une place mineure dans les sources, les rituels païens pour leur part se déclinent en une variété importante, et ils sont critiqués par les autorités chrétiennes puisqu'ils étaient faits en l'honneur de démons.

Ainsi, il est d'abord fait mention de sacrifices animaux ou humains. De nombreuses victimes furent dédiées aux démons païens, lesquels se délectaient particulièrement du sang des martyrs et des chrétiens qui leur étaient sacrifiés. On observe une cruauté importante dans ces rites qui devaient absolument cesser puisque d'un point de vue eschatologique, par le sang des victimes sacrificielles, les païens renforçaient les puissances du mal, dirigées par Satan et ses démons, pour lesquels tous les sacrifices étaient faits. S'ils cessèrent enfin en Prusse, ce fut par l'effort acharné des Teutoniques, secondés par les croisés, qui menèrent de nombreuses luttes contre les païens. Imaginaires ou non, les immolations constituaient un outil de propagande exceptionnel, frappant d'horreur les populations chrétiennes qui avaient toujours associé ces rites au paganisme.

Les rites funéraires sont aussi critiqués car ils représentaient un signe de distinction important entre les chrétiens et les païens à l'époque médiévale. On y voyait entre autres une manifestation de l'opposition des païens au christianisme, qui ne croyaient pas

nécessairement de façon orthodoxe en la résurrection des corps, puisqu'ils croyaient qu'ils auraient tous le même statut dans la vie et dans la mort. Ils faisaient donc de nombreuses offrandes pour leurs défunts, ce que les chrétiens voulaient faire cesser.

Les sorts et la divination occupèrent aussi une place importante dans les sources, puisque les païens furent à de nombreuses reprises inspirés par les démons pour choisir les actes qu'ils allaient commettre. Les démons leur furent tantôt favorables, tantôt défavorables. À nouveau, ce fut le rôle de l'Ordre des chevaliers teutoniques de faire cesser cette pratique puisque les prédictions, inspirées par le Malin, ne pouvaient être vraies.

Les lieux de culte et le clergé païen sont un cas particulier en Prusse. Bien que l'on ait que peu cité de lieux officiels de cultes ou de membres du clergé, puisque les cultes se déroulaient en pleine nature, le cas du Criwe, cet antipape vivant à Romow, retient notre attention. Cependant, nous nous rangeons à l'avis de la communauté historienne qui voit dans le récit de Pierre de Duisbourg, repris par Nicolaus von Jeroschin, un simple miroir de la chrétienté, visant à discréditer les païens. En effet, si les chrétiens avaient une manière de fonctionner ou des personnages religieux de première importance, il était nécessaire que les païens eussent l'exact contraire. Les Prussiens s'opposaient donc directement à la chrétienté et devaient être condamnés par les autorités en place. Il fallait, pour les missionnaires et les Teutoniques, démontrer qu'un personnage puissant avait été à l'œuvre dans les territoires baltes et que l'Ordre s'était efforcé de miner sa crédibilité, le faisant finalement disparaître, bien qu'il ne fût évoqué qu'une seule fois dans les sources étudiées. Bien entendu, l'ensemble des cultes et des cérémonies païennes, s'apparentant davantage à la magie et à la superstition qu'à une religion du point de vue chrétien, ne pouvait qu'être inspiré par les démons et à leur service. Comme ce fut le cas pour les époques précédentes, il y avait un lien étroit entre démonisme et paganisme dans les descriptions chrétiennes. Toute action cultuelle ennemie devait être condamnée, justifiant la campagne menée par l'Ordre et le fait qu'il continuait à combattre les Lituaniens.

Par ailleurs, l'action du Diable menait aussi les Prussiens à être cruels, violents et sauvages. Les Prutènes sont souvent accusés d'attaquer les populations chrétiennes, semant la mort et la destruction. Pour Pierre de Duisbourg, la guerre entre les chrétiens et les païens était une constante historique, alors que dès Jules César, les Prussiens avaient été combattus par les troupes romaines. Nicolaus von Jeroschin rapporte pour sa part que les combats

contre le paganisme avaient débuté dès Abraham. Par conséquent, la violence dont faisaient montre les Teutoniques dans les campagnes d'évangélisation et de conquête de la Prusse n'était qu'une réponse à la cruauté exprimée par les païens. Les chrétiens n'avaient jamais recherché le conflit contre eux à en croire les sources. Ils furent provoqués, harcelés et virent leurs tentatives de paix rejetées par les païens qui, soumis à l'appât du gain et de la destruction de la chrétienté, ne purent se contenter de ce qu'ils avaient et attaquèrent sans cesse les territoires chrétiens.

En fait, comme ce fut le cas chez les Slaves puis les Wendes par la suite, la cruauté parut être un trait inné des Prussiens. Ils souhaitaient faire le mal simplement pour détruire la chrétienté, la vengeance préoccupait sans cesse ces populations et l'agressivité les menait à commettre de nombreuses exactions contre les chrétiens. Il reste que les sources suggérant ces idées furent toutes écrites dans un contexte militaire dans lequel l'Ordre tentait de justifier à la fois ses actions passées et présentes. De plus, l'Ordre teutonique voulait éduquer la population chrétienne, montrer ce que ses membres avaient fait par le passé et, d'une certaine façon, ce dont ils l'avaient protégé. La violence païenne n'était pas un phénomène explosant seulement en dehors de cette société ; les Prutènes étaient parfois violents contre leur propre population, n'hésitant pas à mettre à mort certains de leurs enfants qui étaient malformés ou illégitimes ou des bouches de trop à nourrir. À cet égard fut évoqué le cas de la Galindie, où l'on vit une opposition entre les hommes et les femmes de la société, les premiers voulant condamner à mort toute fille à naître en raison de la raréfaction des ressources dans la région. Devant le refus des femmes d'obtempérer, ils les mutilèrent, causant finalement leur propre perte ainsi que celle de l'ensemble de leur peuple.

Si la violence pouvait parfois être tournée de la société prussienne elle-même, elle l'était aussi contre la chrétienté. Du fait de leur importante population, innombrable selon certaines sources, les Prussiens en vinrent à constituer une menace constante pour les chrétiens parce que de grandes armées pouvaient rapidement être rassemblées pour combattre les chrétiens. De plus, ces populations, inspirées par le Diable, faisaient montre d'une audace démesurée, les encourageant à mener des attaques contre les installations chrétiennes. Lors de ces attaques, les hommes étaient tués, les femmes et les enfants emmenés comme des esclaves, ce qui représente un *topos* typique des attaques païennes

sur les territoires chrétiens. Cependant, la répétition de ce *topos* ne faisait qu'accroître la menace païenne : aucune population, néophyte ou chrétienne de longue date, n'était en sécurité tant que des païens demeuraient dans le territoire de Prusse. De plus, de nombreux chrétiens furent torturés et subirent le martyre aux mains des païens, connaissant une fin atroce. À cet égard, il est intéressant de relever l'insistance sur méfaits des païens à l'encontre des femmes enceintes et des enfants, souvent exécutés parce qu'ils ne pouvaient suivre leurs ravisseurs païens dans la fuite. Cette insistance sur le sort réservé aux êtres faibles de la chrétienté ne pouvait manquer d'émouvoir et d'encourager à un effort accru au sein de la croisade. Tous ces massacres ne pouvaient que stimuler l'esprit croisé, l'instauration d'une surveillance efficace du territoire, ce qui ne pouvait qu'être fait par l'implantation d'une force permanente en Prusse, soit celle des Teutoniques.

D'ailleurs, cette force permanente avait aussi pour rôle de surveiller les païens puisque, hypocrites et fourbes, ils fomentaient souvent des révoltes ou préparaient des trahisons par lesquelles ils pourraient massacrer des chrétiens et reprendre le contrôle de leur territoire. Bien que les révoltes fussent souvent plus politiques que religieuses, les deux dimensions s'imbriquèrent fréquemment, menant les auteurs chrétiens à considérer les apostats et les rebelles en situation de crime de lèse-majesté à la fois contre leur seigneur, mais surtout contre Dieu. Les chrétiens croyaient fermement que les païens étaient des traîtres. Dès les débuts de la croisade, les papes encouragèrent les croisés à combattre la perfidie en Prusse, d'autant plus que, comme le démontrèrent les nombreuses apostasies qui frappèrent le territoire, la menace de révolte était constante.

On vit en effet trois grandes révoltes et apostasies frapper les territoires de Prusse, soit dans les années 1240, 1260 et 1270. Chaque fois, le nombre de chrétiens massacrés était élevé, les dévastations menaçaient la survie de l'Église dans le territoire et le clergé était martyrisé. Un personnage clé incarnait cette hypocrisie, Swantopolk, duc de Poméranie. Pourtant chrétien, il incita les païens à la révolte, menant dans deux cas à l'apostasie en Prusse. Les chroniqueurs ne mâchent pas leurs mots pour le décrire et dénoncer son aptitude à soulever les populations, les menant à renouer avec leurs erreurs passées. Pourtant, cette insistance sur Swantopolk n'aurait pas été nécessaire, puisque les chroniqueurs décrivent également nombre de situations où les Prutènes démontrèrent leur fourberie sans son assistance. Que cela fût dans le cas de redditions de forteresses

chrétiennes ou de simulacres de trêves avec les chrétiens, ils rompirent souvent leurs engagements, massacrant les populations qui avaient déposé les armes. De plus, les Prussiens choisissaient fréquemment les moments où les Teutoniques se trouvaient en situation de faiblesse pour se révolter, démontrant toute la ruse qui les habitait. Enfin, dans le combat, ils ne faisaient preuve d'aucun honneur, menant avant tout une guerre sous la forme d'embuscades de manière à prendre les chrétiens au piège et les massacrer. Si en 1283, la situation semblait sous contrôle et la Prusse pacifiée, la présence teutonique demeurait nécessaire. Même après la fin officielle des croisades en Prusse, de nouveaux soulèvements eurent lieu jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, légitimant la présence d'un ordre militaire dans le territoire. Dans une volonté de justification de la survie de l'Ordre teutonique, l'insistance sur cette fourberie était donc nécessaire. De plus, la Lituanie au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, feint de se convertir. Les Teutoniques pouvaient donc considérer qu'elle aussi commettait une apostasie, justifiant leur intervention et leur maintien dans la région balte.

Les Prutènes faisaient aussi preuve d'une grande impiété, menaçant en tout temps de retourner à leurs anciennes croyances, ce que démontrèrent les nombreuses apostasies. De plus, avant même leur conversion, ils refusèrent obstinément de recevoir le message des missionnaires, préférant demeurer dans l'erreur et la noirceur du paganisme et massacrant les missionnaires se présentant sur leur territoire. Quand les chrétiens parvenaient parfois à les toucher, que cela fût par la parole missionnaire ou par les armes, les païens se moquaient d'eux, disant que leur Dieu n'avait aucun pouvoir et qu'ils ne le craignaient donc pas. Souvent, lors de martyres, ils se moquaient des chrétiens, disant les envoyer au paradis ou contestant la présence de leur Dieu qui laissait ainsi mourir ses adorateurs. Cette moquerie et cette absence de crainte divine ne pouvaient manquer de provoquer les autorités chrétiennes, qui répondirent par la force des armes. Cependant, cette impiété n'aurait pas été suffisante pour justifier la présence d'un Ordre militaire et d'une croisade. Néanmoins, les profanations que faisaient les Prussiens furent suffisantes pour une telle entreprise. Lors des révoltes ou des attaques prussiennes contre les différentes possessions chrétiennes, les églises étaient incendiées, les membres du clergé massacrés, les sœurs violées, les objets de cultes souillés et détournés de leur fonction. Cette figure revient à de nombreuses reprises, tant chez Nicolaus von Jeroschin que Pierre

de Duisbourg, démontrant l'établissement d'un *topos* visant à discréditer les païens et à démontrer la nécessité de lutter contre eux.

Enfin, certaines mœurs sociales, liées à l'alcoolisme et au sort des femmes et des enfants sont évoquées dans les sources. Prenant une importance moindre, ces traits liés aux Prussiens servirent tout de même à les discréditer et à représenter tout le mal qui avait lieu en Prusse avant l'arrivée des Teutoniques.

## 5.2. Consensus et contradictions des sources

Le cas de la Prusse démontre un fort consensus des sources : toutes présentent une image sombre et condamnable des Prussiens, païens ou apostats. Dans le cas d'appel à la croisade, de l'établissement de lois en Prusse ou de la rédaction de chroniques visant à justifier la survie de l'Ordre et ses actions passées, présentes et futures, il fallait que la description de l'ennemi souligne la nécessité de le combattre, de le repousser, et ce, pour le bien de la chrétienté. Il devait être abattu et pour ce, il fallait qu'il représente une menace constante pour la chrétienté.

Ainsi, dans un premier temps, les missives et les bulles pontificales destinées à la prédication de la croisade font toutes un portrait sombre des Prussiens, invitant les croisés et les ordres militaires à combattre tant la fourberie que la cruauté des populations, décrivant les atrocités commises par les Prutènes, contre leur propre peuple ou contre les chrétiens. Puis, le traité de Christbourg reprend plusieurs de ces éléments et les mœurs de Prusse tout comme les rituels religieux exécutés par les Prussiens sont massivement condamnés. On exigeait de la population de Prusse qu'elle se conformât aux rites de la chrétienté. Enfin, les chroniqueurs de l'Ordre reprirent à leur profit ces différentes condamnations, les répétant sans cesse pour dresser un portrait sombre des Prussiens. Ils étaient inspirés par le Diable, cruels, traîtres, impies, profanateurs et apostats. Il était du devoir de la chrétienté de les combattre et de veiller à ce qu'ils demeurent dans les rangs chrétiens une fois christianisés.

Les sources portant sur la période prussienne sont l'aboutissement du cheminement amorcé dès la rédaction des textes carolingiens portant sur les guerres contre les Saxons : tous les vices païens furent encore amplifiés, et de nouveaux vices s'ajoutèrent. Elles s'inscrivent aussi dans cette volonté constante de justification des entreprises militaires et



missionnaires entreprises contre les païens. Pierre de Duisbourg, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, écrit bien dans cette optique. Au moment où la survie de son ordre semblait menacée, que les croisades contre les Lituaniens ne semblaient pas progresser et que des conflits avaient cours avec la Pologne, il était plus que nécessaire de légitimer les actions faites par les Teutoniques. Une telle justification ne pouvait que passer par une description de l'ennemi comme un être horrible, comme l'antithèse du chrétien qu'il fallait à tout prix abattre. Il était donc cruel, impie, fourbe et apostat. Chaque faiblesse de l'Ordre teutonique était une occasion pour le Prussien païen de se révolter, d'abandonner la foi chrétienne qui lui avait été imposée et de retourner à ses anciennes croyances.

Cette idée est reprise par Nicolaus von Jeroschin, qui insiste cependant davantage sur la dimension cruelle du païen, laissant tomber quelques aspects religieux. Il reste que dans l'ensemble, alors qu'il lui avait été demandé de reprendre le texte de Pierre de Duisbourg et de le traduire, il demeure fidèle aux descriptions de son prédécesseur. Son texte visait non seulement à justifier les actions de l'Ordre teutonique, mais aussi à motiver les croisés, pèlerins et membres des Teutoniques dans leur combat contre les païens en Lituanie. Nicolaus perpétua donc le portrait sombre des païens.

Enfin, le traité de Christbourg, seule source contemporaine des croisades, avait des objectifs autres, ce qui transparaît dans sa description des rites païens. En effet, contrairement aux deux autres textes, qui visaient avant tout la justification des croisades en Prusse, le traité de Christbourg pour sa part voulait mettre fin au conflit entre les Teutoniques et les Prutènes. Il est donc davantage question des devoirs et des obligations des Prussiens et des Teutoniques. Des abus des deux côtés sont dénoncés, ce qui détonne par rapport aux autres sources consultées. En effet, le but était cette fois une pacification des relations entre chrétiens de longue date et néophytes. Les attitudes et les rites païens dénoncés le sont donc dans une optique d'entente entre les deux peuples, ce qui fait en sorte que l'insistance sur la cruauté païenne, par exemple, est moins présente. Il est plus question de compromis et d'atténuation des tensions que de légitimation des attaques faites par les Teutoniques par le passé. Cependant, le traité entendait aussi justifier toute attaque future faite par l'Ordre teutonique si les Prussiens rompaient le traité.

Dans l'ensemble des cas, les traits païens dénoncés sont similaires et menèrent finalement à l'incorporation de la Prusse et de sa population à la chrétienté, au moment où le paganisme disparaissait tranquillement d'Europe.

## Conclusion

Pour conclure cette analyse des quatre portraits de rencontres et de conflits entre chrétiens et païens, il convient de se demander quelle impression laissèrent le paganisme et ses adeptes aux auteurs chrétiens, autorités dans le processus de transmission de la culture médiévale. Quelle a été leur vision des païens ? Quelle est la fonction de l'image qu'ils transmièrent à leurs contemporains ainsi qu'à la postérité par leurs écrits ?

D'abord, il faut souligner qu'il est impossible que l'image transmise par les sources fût une représentation exacte de la réalité et du paganisme. Comme le démontre l'analyse des quatre théâtres d'opérations, les païens furent considérés de façon négative à chaque époque et définis par des *topoi*, bien que leurs caractéristiques variaient en fonction de l'importance que les auteurs chrétiens voulurent leur accorder. S'appuyant à la fois sur les écrits de leurs prédécesseurs et de leurs contemporains chrétiens, les différents auteurs analysés firent des païens des êtres stéréotypés, dans le but de créer non seulement un lieu commun pour leurs lecteurs, mais aussi afin de légitimer des conquêtes territoriales, des agressions militaires et des conversions forcées.

Il est de même impossible de soutenir que l'image du paganisme fut positive ou neutre. Si les païens furent occasionnellement considérés nécessaires au salut des croisés en Europe du Nord-est, perçus comme des adversaires venant glorifier certains héros chrétiens – par exemple, Charlemagne – ou vus comme le fléau de Dieu venant punir les péchés de la chrétienté, ces représentations demeurent marginales au regard de la caractérisation négative des païens. Dans le même ordre d'idées, les descriptions des idoles et des temples païens étaient systématiquement chargées d'une connotation négative. En effet, tant les actions païennes que leurs lieux de cultes ou leurs représentations des divinités étaient liés au Diable, à la sauvagerie, à la cruauté, au mensonge, etc. Ainsi, toutes leurs relations avec la chrétienté et ses représentants se déroulaient dans un climat d'hostilité, les païens cherchant à rejeter les chrétiens ou à les exterminer du point de vue chrétien.

Par conséquent, les nuances dans la description des adversaires du christianisme sont exclues des chroniques, gestes, missives, lois ou textes normatifs analysés. À l'exception notable d'Alcuin, aucun des auteurs étudiés ne voulut excuser les païens pour leurs méfaits, réels ou supposés. Mis à part lui, aucun ne voulut que les autorités chrétiennes

fussent indulgentes avec les païens, alors que la conquête, la conversion forcée et l'assimilation furent le résultat d'échanges avec eux. Dans l'optique où, tous théâtres confondus, les différents auteurs voulurent légitimer les actions de leur souverain, de leur évêché ou de leur ordre, une telle homogénéité n'est pas surprenante. L'évolution de la représentation du païen se manifeste par l'insistance que les auteurs mirent sur les caractéristiques qui leur importaient. Il ne peut donc être question d'une mutation positive ou négative de la représentation du païen. Elle est simplement le reflet des préoccupations des différents auteurs et de leurs commanditaires.

Les périodes étudiées furent toutes marquées par des conflits entre les autorités chrétiennes et leurs voisins païens, ce qui incite à conclure que ces hostilités jouèrent un rôle capital dans la description des païens et de leurs cultes. Que cela soit pendant les guerres de Charlemagne entre 772 et 804, lors de celles menées par les Ottoniens aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles contre les Slaves, au moment des croisades contre les Wendes entre 1147 et 1185 ou des entreprises croisées en Prusse au XIII<sup>e</sup> siècle, les descriptions du païen servent la cause des autorités chrétiennes. Le païen permit par ses caractéristiques, son culte et ses actions de légitimer l'intervention chrétienne dans son territoire. Jamais, dans les cas étudiés, le païen ne fut simplement décrit en raison d'un intérêt qu'auraient eu les auteurs chrétiens à son égard. L'insistance chrétienne sur les adeptes du paganisme devenait toujours plus importante au fur et à mesure que progressèrent les conflits entre païens et chrétiens et que la chrétienté étendit son territoire, dans le but de diaboliser l'adversaire et de légitimer toutes les entreprises menées contre lui.

Les événements politiques, militaires ou religieux qui impliquèrent des relations avec les païens eurent un impact direct sur la vision que les autorités chrétiennes avaient des païens. L'inverse fut aussi vrai. Alors que les païens étaient décrits de manière de plus en plus négative par les chrétiens, que ce portrait de l'Autre était transmis par les sources, l'intensité des conflits et la volonté de conversion allaient en augmentant. Si les guerres et les missions étaient justifiées par l'image que l'on avait des païens, les sources contemporaines aux conflits permettaient de démontrer l'urgence d'une intervention militaire et missionnaire aux frontières de la chrétienté, encourageant donc une escalade des hostilités. Les conflits ne pouvaient se conclure que par une disparition du paganisme et de ses adeptes et donc, des adversaires des pouvoirs chrétiens. Par conséquent, les

événements et le besoin de légitimité des actions chrétiennes qui étaient commises au cours de ces conflits orientèrent les auteurs dans leurs objectifs d'écriture.

Si l'évolution du portrait du païen est le résultat des intérêts précis des commanditaires des sources et de leurs auteurs, il convient de se demander comment, de manière globale, les païens sont perçus et définis dans les sources chrétiennes. Quelles caractéristiques persistent ? Lesquelles, au contraire, disparaissent lorsqu'elles revêtaient moins d'importance ?

L'implication du Diable est le trait le plus constant dans les descriptions du paganisme et de ses adeptes. Les prières et les sacrifices étaient réalisés en l'honneur de Satan et de ses sbires et les divinités païennes ne pouvaient qu'être leur incarnation. La diabolisation des rites célébrés par les païens, de leurs pratiques, de leur clergé et de leurs lieux de culte était la pierre angulaire sur laquelle se construisait la perception du paganisme médiéval. Il y a cependant ici un premier miroir de la société chrétienne car si les chrétiens vénéraient Dieu, les païens ne pouvaient qu'être liés à Satan.

Dans cette optique, les sacrifices, animaux ou humains, réalisés pour ces forces démoniaques occupent une grande part des écrits chrétiens. L'insistance sur les rites sacrificiels s'explique par l'importance que prenaient ces rituels dans la diabolisation de l'adversaire, puisqu'ils étaient jugés rétrogrades, violents et sauvages. Par conséquent, celui qui pratiquait l'immolation était affublé des mêmes qualificatifs et devait être corrigé par la conquête, la conversion et l'assimilation à la chrétienté. De plus, l'offrande humaine menaçait la chrétienté puisque les païens firent des chrétiens des victimes sacrificielles de premier choix. Ces rites, déjà condamnés à l'époque antique, ne pouvaient qu'être un *topos* associé à la description de l'ennemi barbare qu'était le païen.

Dans un autre ordre d'idées, les rites mortuaires des païens, supposant une croyance erronée en la vie après la mort chez les païens, étaient tous semblables aux yeux des chrétiens. Que cela soit par des offrandes, des prières ou des apparitions des défunts, les païens croyaient en une vie après la mort unique pour l'élite de leur société du point de vue chrétien. Les personnes décédées gardaient dans la mort le même rang que de leur vivant. L'image de l'au-delà païen ne correspondait donc pas à celle des chrétiens.

De plus, particulièrement en ce qui a trait aux Slaves et aux Wendes, les chrétiens percevaient dans ces rites une importante dimension matérialiste. Les différents rituels – mortuaires ou sacrificiels – étaient tournés vers des gains terrestres et non spirituels. L'aide des dieux et des ancêtres devait apporter la victoire, la prospérité et la survie des différents groupements païens. Les morts recevaient armes, montures et serviteurs pour l'au-delà. Les sacrifices permettaient de connaître l'avenir ou d'apaiser la colère des dieux. Il s'agissait ainsi, du point de vue chrétien, de conditions terrestres et matérielles et non pas d'une promesse de vie éternelle. À nouveau, cette perception chrétienne est avant tout un miroir, une antithèse, de la chrétienté.

Il faut par ailleurs noter des différences majeures entre les différentes descriptions, surtout concernant les divinités, les idoles, les temples et le clergé. Les dieux païens firent consensus chez les auteurs chrétiens qui les considéraient tous comme des entités démoniaques au service de Satan. Cependant, l'importance qu'ils eurent aux yeux des différents auteurs chrétiens varia grandement. Chez les Saxons, ils furent prépondérants. Dans les vœux baptismaux et les textes normatifs, les chrétiens exigeaient que les païens renoncent à leurs divinités, clairement identifiées dans les écrits, et au culte en leur honneur. Cependant, il n'en est pas de même dans les textes portant sur les Slaves ou les Wendes : les divinités, nommées rapidement, sont surtout liées aux idoles. Enfin, dans les sources relatives aux croisades de Prusse, seul le dieu Curche est nommé et les Prutènes sont surtout accusés de vénérer les créations de Dieu.

Parallèlement, les idoles, incarnations supposées de ces entités divines, ne retiennent pas systématiquement l'attention des auteurs. Si les chrétiens écrivant au sujet des campagnes de Charlemagne contre les Saxons nomment l'Irmisul, ils ne le décrivent que sommairement. Les auteurs du traité de Christbourg, Pierre de Duisbourg et Nicolaus von Jeroschin, pour leur part, ne font que souligner la présence d'idoles en territoire prussien, sans leur accorder davantage d'importance. Cependant, les auteurs contemporains des Slaves et des Wendes font grand cas des idoles païennes, les décrivant dans le détail. Faites de main d'hommes, elles représentaient des créatures hideuses, étaient enfermées dans des temples et étaient adorées en tant qu'avatars d'une divinité tout comme pour leur matérialité physique. Dotées de plusieurs bras et de plusieurs têtes dans certains cas, elles étaient l'incarnation des démons, liant encore une fois le paganisme au Diable.

Le même constat est applicable relativement aux lieux de cultes païens ; les Prussiens et les Saxons préféraient, selon les chrétiens, les aires ouvertes et naturelles aux espaces clos des temples. L'Irminsul n'est ainsi jamais décrit comme se trouvant au sein d'un bâtiment. D'un autre côté, les Slaves, d'abord liés à des milieux naturels, construisirent des édifices sacrés que l'on retrouva aussi chez les Wendes. Dans le cas des deux populations slaves, les descriptions des édifices par les auteurs chrétiens sont semblables : on y retrouve un mélange d'intervention humaine et de force de la nature. Les Prussiens, pour leur part, retournèrent à la nature. Aucune chronique n'évoque la destruction de lieux de cultes païens, sinon des milieux naturels directement liés aux pratiques cultuelles païennes.

Enfin, la démonstration de la croyance chrétienne en l'existence d'un clergé païen constitue une difficulté en soit, puisqu'il n'est que rarement défini dans les sources. Il est plutôt question de sorciers et de sorcières, d'oracles, de devins ou de voyantes qui auraient tenu le rôle de représentants religieux, mais sans que cela soit clairement établi. S'il est question de dons de voyance dans l'ensemble des sociétés païennes étudiées, seule la Prusse, du point de vue chrétien, possédait une « Église païenne », dirigée par le Criwe, vivant dans la ville de Romow. Possédant les mêmes pouvoirs que le pape, mais dans les territoires baltes, il était l'incarnation du prêtre païen. Cependant, la description de ses compétences et le nom donné à son lieu de résidence laissent l'impression d'un reflet négatif de l'Église chrétienne.

Par conséquent, en ce qui a trait aux rites et aux cultes païens, les auteurs chrétiens recherchaient deux objectifs. Dans un premier temps, ils voulaient créer une image miroir et négative de leur société, puisque les païens représentaient l'inverse des chrétiens. Toutes les vertus chrétiennes étaient opposées à un vice chez les païens, les pratiques religieuses étaient inverses, tout comme les croyances. Malgré quelques différences, les chrétiens utilisèrent des *topoi* dans le but constant de démontrer la sauvagerie, la violence et la barbarie des païens, justifiant ainsi les entreprises missionnaires et militaires dans leurs territoires.

Dans cette optique, le païen est décrit comme un être sauvage, violent, sanguinaire, sans pitié et cruel. Malgré le récit détaillé des atrocités commises par les païens, les différents écrits des auteurs laissent l'impression que personne ne pouvait sortir vivant des

attaques païens. Il est donc difficile d'accepter comme réels les témoignages présentés dans les sources. L'analyse de différents théâtres de confrontations entre chrétiens et païens porte à conclure à l'utilisation d'un *topos* servant à insister sur cette sauvagerie païenne. En effet, la description des attaques païennes suit un schéma identique pour l'ensemble des époques étudiées. Toutes les attaques faites par les païens se soldaient par la mort de chrétiens, militaires ou non, par l'incendie de la ville, de la forteresse ou de l'église attaquée et par la réduction à l'esclavage des femmes et des enfants. Les missionnaires et autres membres du clergé subissaient le martyre et connaissaient une mort atroce.

Si chez les Saxons, leurs actions démontraient cette sauvagerie, chez les Slaves, les Wendes et les Prussiens, elle était innée aux yeux des chrétiens. Il y avait au sein de ces trois populations une propension naturelle à la violence, aux meurtres, à la rapine, aux incendies et aux massacres. L'évolution des relations entre chrétiens et païens, de plus en plus tendues alors que la chrétienté gagnait en force et en expansion territoriale, pourrait expliquer ce changement dans la perception de l'ennemi.

Cette modification des rapports entre chrétiens et païens eut un autre impact : au moment des croisades de Prusse, Pierre de Duisbourg et Nicolaus von Jeroschin évoquent clairement que la violence déployée contre les païens n'avait jamais été souhaitée par les autorités chrétiennes. Elle était le résultat de l'hostilité des païens. Bien que cette idée soit sous-entendue pour l'ensemble des conflits analysés, les deux chroniqueurs insistent sur cet aspect, accusant le Diable d'être la cause des attaques païennes. Les sources relatives à la Prusse sont en effet les seules à expliciter clairement ces inspirations démoniaques qui poussaient les païens à commettre davantage de violence. Cette évolution s'explique par la position de l'Ordre teutonique. En effet, alors qu'il fut souvent accusé d'avoir abusé de la force dans la soumission et la conversion de la Prusse, il devait se défendre face à ses détracteurs.

Ainsi, la violence et la sauvagerie païennes sont à nouveau des *topoi* utilisés par les auteurs chrétiens afin de légitimer les attaques entreprises par les chrétiens et les conversions forcées des différents territoires païens. Dans le but de mobiliser les armées chrétiennes, de stigmatiser l'ennemi idolâtre pour en faire une menace constante, il était nécessaire de le présenter sous un jour peu favorable et d'en faire un être qui tenait plus de la bête que de l'être humain.



L'hypocrisie, la ruse et la fourberie sont aussi des caractéristiques récurrentes associées aux païens. Avant les croisades, il fallait légitimer les attaques faites contre les païens et leurs territoires selon les principes de la guerre juste. On les accusait donc, après qu'ils se furent soumis aux chrétiens et eurent accepté de recevoir le baptême, de se révolter et de rejeter le christianisme. Ainsi, la guerre contre eux devenait juste puisque les différentes autorités chrétiennes ne faisaient que reprendre des territoires appartenant à la chrétienté, rappelant par la même occasion les néophytes à l'ordre. Bien que de telles justifications ne fussent plus nécessaires lors des croisades contre les Wendes ou contre les Prussiens, les accusations de fourberie continuent d'être présentes dans les écrits. Particulièrement dans le cas de la Prusse, il était nécessaire de légitimer la fondation d'un État croisé et la pérennité de l'Ordre teutonique. Utilisant les différentes révoltes du peuple prutène, les chroniqueurs purent insister sur le caractère fourbe de la population du territoire, défendant ainsi la présence teutonique. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, l'hypocrisie païenne servit aux auteurs chrétiens à légitimer les actions des autorités chrétiennes. Par conséquent, il faut de nouveau conclure à la présence d'un *topos* dans les sources. De plus, les révoltes dont sont accusées les différentes populations païennes permettaient aux auteurs chrétiens de les qualifier d'apostats. Le rejet de la domination étrangère impliquait aussi un rejet de la religion chrétienne. Cette accusation d'apostasie trouve son apogée lors des croisades de Prusse : l'historiographie note dans les écrits chrétiens trois grandes apostasies en Prusse, soit dans les années 1240, 1260 et 1270. En Saxe, dans les territoires slaves et wendes ou en Prusse, l'ensemble de ces apostasies sont à lier au *topos* de l'hypocrisie, qui permettait une fois encore aux pouvoirs chrétiens de justifier leurs attaques dans les territoires limitrophes à la chrétienté.

Par ailleurs, l'hypocrisie est aussi utilisée afin d'expliquer les défaites chrétiennes. Les stratégies païennes, axées sur les guerres éclairs et les embuscades, sont vivement dénoncées par les auteurs chrétiens. Il était difficilement envisageable que les païens puissent remporter une victoire sur les chrétiens. Seule l'utilisation de la ruse pouvait expliquer une telle issue des combats. Ainsi, chacune des populations analysées, du point de vue des auteurs les décrivant, cherchait à tirer avantage des faiblesses de son adversaire, profitant de l'absence des souverains et des armées pour attaquer la chrétienté ou rompant les trêves lors de moments opportuns. Si les Saxons étaient uniquement jugés sur leurs

actions, à nouveau, l'hypocrisie était jugée par les chrétiens comme étant innée chez les Slaves, les Wendes et les Prussiens.

L'impiété païenne est aussi l'un des *topoi* récurrents dans les sources et les auteurs chrétiens insistent sur la difficulté de convertir les païens. Même une fois convertis, ils demeuraient faibles dans la foi. Cette absence de confiance envers le baptême des différentes populations étudiées démontre que l'on ne pouvait jamais se fier aux nouveaux convertis, et que les missionnaires couraient donc de grands risques. Par conséquent, l'instabilité religieuse des populations combinée à leur hypocrisie justifiait la protection militaire dont jouissaient les missionnaires voire même, la conversion forcée des différentes populations païennes.

Cependant, pires que l'impiété, les profanations faites par les païens représentaient une réelle justification à la présence de forces chrétiennes en territoires de missions. Toutes époques confondues, leurs descriptions sont semblables : incendies des établissements ecclésiastiques, massacre du clergé et souillure des objets rituels. Bien que le détournement des objets liturgiques soit surtout présent dans le cas des croisades de Prusse, l'ensemble des auteurs insistent sur le manque de respect des païens à l'égard de l'Église chrétienne, démontrant ainsi la nécessité d'une intervention contre eux.

Cette thèse, bien que riche en pistes de recherches et conclusions, comporte des limites. Comme souligné en introduction, certains peuples ont été écartés, à savoir les Scandinaves et différentes populations baltes. Nous ne reviendrons pas ici sur les raisons de ces différents rejets. Il convient simplement de rappeler que cette recherche se veut simplement être le premier pas vers une analyse globale des représentations du paganisme.

De plus, dans les délais impartis pour réaliser cette thèse, il était impossible de faire une analyse systématique de toutes les sources pour chacune des époques choisies. Le rejet de certaines d'entre elles peut avoir mené à ne pas saisir l'exhaustivité des représentations chrétiennes de certains païens. Bien qu'étant un but à atteindre, il n'était pas possible de le réaliser dans le cadre fixé dans cette étude du paganisme.

Enfin, il convient de souligner qu'une analyse quantitative des qualificatifs utilisés pour caractériser les païens est l'un des points qui fait défaut dans cette étude. Un répertoire comprenant la mention de chacun des termes caractéristiques associés aux païens,

quantifiés et liés à un contexte aurait pu enrichir la recherche. Cela aurait permis de constater l'évolution de l'utilisation de différents termes par les auteurs chrétiens.

L'année 1283 marqua la fin de la conversion de la Prusse. Celle de 1386, le baptême officiel du grand-duc de Lituanie et, par la même occasion, celui de l'ensemble de sa population qui embrassait la religion chrétienne. Ces deux années charnières dans l'histoire des croisades baltiques signifiaient-elles la fin du paganisme en Europe ? Pour Brauer, à la fin des croisades de Prusse, la population locale vivant dans des territoires où les colons germaniques étaient moins présents et où le droit prussien demeurait la norme fut assimilée moins rapidement à la chrétienté. Pour lui, de nombreux relents de paganisme demeurèrent dans ces terres. *A contrario*, tous les territoires vivant sous le droit germanique et l'influence directe des Teutoniques furent assimilés en une génération, et il fut rapidement difficile de distinguer colons allemands et population locale. Seuls les paysans vivant dans des villages éloignés et de moindre importance demeurèrent épargnés par l'influence chrétienne.<sup>1562</sup> Des païens vivaient donc toujours en Prusse, justifiant la présence de l'Ordre dans le territoire. Aussi, au début du XV<sup>e</sup> siècle, au moment où la Lituanie était considérée comme convertie, les textes de l'Ordre continuent de faire mention du paganisme lituanien comme justification de la continuation des expéditions militaires contre ce territoire et comme outil de diffamation. Par conséquent, pour les Teutoniques, le paganisme n'avait pas pris fin après la conversion du grand-duc.<sup>1563</sup> Doit-on pour autant en conclure que la christianisation n'avait pas été effective ?

L'historiographie est divisée. S'appuyant sur de minces indices provenant du XV<sup>e</sup> siècle et des siècles suivants, certains tendent à soutenir que le paganisme demeura une réalité européenne au-delà de la période des croisades. Pour plusieurs savants, les païens de Prusse et de Lituanie ne s'étaient convertis que nominalelement, conservant leurs pratiques anciennes. Cependant, pour avancer de tels propos, les historiens se réfèrent à des écrits principalement chrétiens, et visant, dans la plupart des cas, à critiquer une population particulière. Sous le couvert de continuation du paganisme, lié au folklore local, se trouve plutôt une critique de populations spécifiques et converties depuis moins

---

<sup>1562</sup> Michael Brauer, *op. cit.* p. 52.

<sup>1563</sup> *Ibid.* p. 85.

longtemps au christianisme que d'autres.<sup>1564</sup> Si la continuation païenne semble ainsi être admise par la communauté historique, son étendue continue à susciter nombre de débats. L'historiographie des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles suggérant cette perpétuation du paganisme repose essentiellement sur des sources chrétiennes sporadiques, difficiles à lier entre elles. Parmi elles, plusieurs ne font que répéter les *topoi* des siècles précédents, telle la vénération des forces de la nature ou les sacrifices païens.<sup>1565</sup> Par exemple, Elvyra Usciovaiete s'appuie sur des ouï-dire rapportant la survivance de sacrifices païens réalisés en l'honneur des anciens dieux prutènes aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles pour démontrer leur continuité. Pour elle, comme il s'agissait du principal rite à avoir survécu, il avait été central aux cultes païens de la Prusse médiévale. Pour conforter son hypothèse, elle utilise des rapports provenant de textes normatifs chrétiens qui réitérèrent l'interdiction des rites sacrificiels en 1624 et 1640.<sup>1566</sup> Cependant, dans la suite de sa démonstration, l'auteure considère avec sérieux les propos de Pierre de Duisbourg en ce qui a trait au Criwe et à la ville de Romow, qu'elle situe dans la région de Kaliningrad.<sup>1567</sup> De telles études doivent être remises en question. Sans certifier que le paganisme prit fin en Europe en 1386, il est tout de même difficile d'accepter la continuation sans interruption ou modification des pratiques païennes jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. De fait, accepter la perpétuation de rites païens sur la base de rites folkloriques revient selon nous à accepter que la continuation de propagande contre le paganisme et les peuples révèle une réalité, et non une représentation. Or, comme démontré dans cette recherche, l'écriture chrétienne ne décrit pas une réalité, mais plutôt un miroir inverse de la chrétienté dans lequel se trouvaient inscrites les craintes des auteurs.

---

<sup>1564</sup> *Ibid.* p. 11-12.

<sup>1565</sup> *Ibid.* p. 13, 22.

<sup>1566</sup> Elvyra Usciovaiete, « Customs of the Old Prussians », dans Karlene Jones-Bley et Martin E. Huld, *The Indo-Europeanization of Northern Europe*, Washington, Institute for the Study of Man, 1996, p. 205

<sup>1567</sup> *Ibid.* p. 206.

## Bibliographie

### HISTOIRE CULTURELLE

#### 1. Monographies

BARTA, Roger. *Wild Men in the Looking Glass. The Mythic Origins of European Otherness*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994. 232 p.

BOGLIONI, Pietro et Benoît LACROIX. *Les religions populaires. Colloque international 1970*. Québec, Presses de l'université Laval, 1972. 154 p.

CHARTIER, Roger. *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et incertitudes*. Paris, Albin Michel, 1998. 293 p.

FABIAN, J. *Time and the Work of Anthropology*. Philadelphia, Harwood Academic Publisher, 1991. 299 p.

GAIGNEBET, Claude et Marie-Claude-FLORENTIN. *Le carnaval : essais de mythologie populaire*. Paris, Payot, 1979. 170 p.

GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris, Aubier-Montaigne, 1980. 439 p.

GUERREAU, Alain. *L'avenir d'un passé incertain : quelle histoire du Moyen Âge au XXI<sup>e</sup> siècle ?* Paris, Édition du Seuil, 2001. 342 p.

LE GOFF, Jacques. *L'imaginaire médiéval : essais*. Paris, Gallimard, 1985. 352 p.

LE GOFF, Jacques. *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*. Paris, Gallimard, 1977. 422 p.

LLOYD, Geoffrey. *Pour en finir avec les mentalités*. Paris, La Découverte, 1996. 243 p.

MORSE, Ruth. *Truth and Conventions in the Middle Ages: Rhetoric, Representation and Reality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. 295 p.

POIRRIER, Philippe. *Les enjeux de l'histoire culturelle*. Paris, Édition du Seuil, 2004. 435 p.

RUSSEL, James C. *The Germanisation of Early Medieval Christianity : A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*. New York, Oxford University Press, 1994. 258 p.

SAÏD. Edward W. *L'orientalisme*. Paris, Éditions du Seuil, 2005 (1978). 423 pages.

TODOROV, Tzvetan. *Nous et les autres*. Paris, Éditions du Seuil, 1989. 453 pages.

## 2. Articles

BARLETT, Robert. « Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity ». *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. Vol. 31, No 1. (2001). p. 39-56

BERLIOZ, Jacques. « Les systèmes de représentation au Moyen Âge ». dans *Préfaces*. 18, 1990. p. 82-84

BERNOS, Marcel. « Historien et chrétien ». dans DELUMEAU, Jean (dir.). *L'historien et la foi*. Paris, Fayard, 1996. p. 9-20

CABANTOUS, Alain. « Le vent souffle où il veut ». dans DELUMEAU, Jean (dir.). *L'historien et la foi*. Paris, Fayard, 1996. p. 21-37

CALLANDER MURRAY, Alexander. « Reihard Wenskus on "Ethnogenesis", Ethnicity, and the Origin of the Franks ». dans GILLET, Andrew (dir.). *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnhout, Brepols, 2002. p. 39-68

CHARTIER, Roger. « Le monde comme représentation ». *Annales E.S.C.* 44, no. 6, nov.-déc. 1989. p. 1505-1519

CHAUNU, Pierre. « La connaissance et la foi ». dans DELUMEAU, Jean (dir.). *L'historien et la foi*. Paris, Fayard, 1996. p. 39-51

COHEN-EMERIQUE, Margalit et Janine HOLT. « Menace de l'identité personnelle chez les professionnels en situation interculturelle. » dans SABATIER, Colette, Hanna MALEWSKA et Fabienne TANON. (dir.). *Identités, acculturation et altérité*. Paris, Harmattan, 2002. p. 199-228

CROIX, Alain. « Marx, la chaisière et le petit vélo ». dans RIOUX, Jean-Pierre et Jean-François SIRINELLI (dir.). *Pour une histoire culturelle*. Paris, Édition du Seuil, 1997. p. 51-71

DUBY, Georges. « L'histoire culturelle ». dans RIOUX, Jean-Pierre et Jean-François SIRINELLI (dir.). *Pour une histoire culturelle*. Paris, Édition du Seuil, 1997. p. 427-432

GEERTZ, Clifford. « Toward an Interpretive Theory of Culture ». dans *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books Inc., 1973. p. 3-30

GILLET, Andrew. « Introduction : Ethnicity, History and Methodology ». dans GILLET, Andrew (dir.). *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnhout, Brepols, 2002. p. 1-18

GILLET, Andrew. « Was Ethnicity Politicized in the Earliest medieval Kingdoms? ». dans GILLETT, Andrew (dir.). *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnhout, Brepols, 2002. p. 85-121

GINZBURG, Carlo. « Représentation : le mot, l'idée, la chose. ». *Annales ESC*. Vol. 46, No. 6 (1991). p. 1219-1234

GOETZ, Hans-Werner. « Gens : Terminology and Perception of the "Germanic" Peoples from Late Antiquity to the Early Middle Ages ». dans CORRADINI, Richard, DIESENBERG, Max et Helmut REIMITZ (dir.). *The Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artefact*. Leiden, Brill, 2003. p. 39-61

GOFFART, Walter. « Does the Distant Past Impinge on the Invasion Age Germans? ». dans GILLETT, Andrew (dir.). *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnhout, Brepols, 2002. p. 21-37

JARYMOWICZ, Maria. « Soi social, différenciation soi/nous/autres et coexistence interculturelle. » dans SABATIER, Colette, Hanna MALEWSKA et Fabienne TANON (dir.). *Identités, acculturation et altérité*. Paris, Harmattan, 2002. p. 33-41

KULIKOWSKI, Michael. « Nation versus Army : A Necessary Contrast? », dans GILLETT, Andrew (dir.). *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnhout, Brepols, 2002. p. 69-84

KÜNZEL, Rudi. « Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au Haut Moyen Âge : Réflexions et méthodes ». *Annales ESC*. 47 (1992) p. 1055-1069

LACASSAGNE, Marie-France, Edith SALÈS-WUILLEMIN et Philippe CASTEL. « Les biais de catégorisation dans la représentation des Maghrébins en France. » dans SABATIER, Colette, Hanna MALEWSKA et Fabienne TANON (dir.). *Identités, acculturation et altérité*. Paris, Harmattan, 2002. p. 151-163

LAGRÉE, Michel. « Histoire religieuse, histoire culturelle ». dans RIOUX, Jean-Pierre et Jean-François SIRINELLI (dir.). *Pour une histoire culturelle*. Paris, Édition du Seuil, 1997. p. 387-406

LEINAUD, Jean-Michel. « Le patrimoine récupéré l'Exemple de Saint-Denis ». dans RIOUX, Jean-Pierre et Jean-François SIRINELLI (dir.). *Pour une histoire culturelle*. Paris, Édition du Seuil, 1997. p. 355-369

MALEWSKA, Hanna. « Construction de l'identité axiologique et négociation avec autrui ». dans SABATIER, Colette, Hanna MALEWSKA et Fabienne TANON (dir.). *Identités, acculturation et altérité*. Paris, Harmattan, 2002. p. 21-31

POMIAN, Krzysztof. « Histoire culturelle, histoire des sémiophores ». dans RIOUX, Jean-Pierre et Jean-François SIRINELLI (dir.). *Pour une histoire culturelle*. Paris, Édition du Seuil, 1997. p. 73-100

PROST, Antoine. « Sociale et culturelle indissociablement ». dans RIOUX, Jean-Pierre et Jean-François SIRINELLI (dir.). *Pour une histoire culturelle*. Paris, Édition du Seuil, 1997. p. 131-146

RICHÉ, Pierre. « L'historien du Moyen Âge et la foi chrétienne ». dans DELUMEAU, Jean (dir.). *L'historien et la foi*. Paris, Fayard, 1996. p. 299-310

RIOUX, Jean-Pierre. « Introduction. Un domaine et un regard ». dans RIOUX, Jean-Pierre et Jean-François SIRINELLI (dir.). *Pour une histoire culturelle*. Paris, Édition du Seuil, 1997. p. 7-18

RIOUX, Jean-Pierre. « La mémoire collective ». dans RIOUX, Jean-Pierre et Jean-François SIRINELLI (dir.). *Pour une histoire culturelle*. Paris, Édition du Seuil, 1997. p. 325-353

ROCHE, Daniel. « Une déclinaison des Lumières ». dans RIOUX, Jean-Pierre et Jean-François SIRINELLI (dir.). *Pour une histoire culturelle*. Paris, Édition du Seuil, 1997. p. 21-49

SCHMITT, Jean-Claude. « Le médiéviste et la culture populaire ». dans *Culturas Populares, Diferencias, Divergencias, Conflictos*. Madrid, Casa de Velazquez-Universidad Complutense, 1986. p. 25-36

SCHMITT, Jean-Claude. « "Religion populaire" et culture folklorique ». dans *Annales ESC*. 1976. p. 941-953

SCHMITT, Jean-Claude. « Représentations ». dans DUBY, Georges (dir.). *L'Écriture de l'histoire*. Bruxelles, De Boeck, 1996. p. 267-278

SCHMITT, Jean-Claude et Dominique IOGNA-PRAT. « Une historiographie au milieu du gué. Trente ans d'histoire médiévale en France. ». dans SCHMITT, Jean-Claude et Otto GERHARD OEXLE (dir.). *Les Tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2002. p. 399-432

SOT, Michel, GUERREAU-JALABERT, Anita et Jean-Patrice BOUDET. « L'étrangeté médiévale ». dans RIOUX, Jean-Pierre et Jean-François SIRINELLI (dir.). *Pour une histoire culturelle*. Paris, Édition du Seuil, 1997. p. 167-182

VOVELLE, Michel. « Histoire sérielle ou "Case Studies" : vrai ou faux dilemme en histoire des mentalités ». dans VOVILLE, Michel (dir.). *Idéologies et mentalités*. Paris, Gallimard, 1984. p. 335-350



VOVELLE, Michel et Christian-Marc BOSSÉNO. « Des mentalités aux représentations ». dans *Société et représentation*. No. 12 (2001/2). p. 15-28

## **HISTOIRE DES MISSIONS ET DE L'ÉGLISE**

### **1. Monographies**

BROWN, Peter. *L'essor du christianisme occidental*. Paris, Éditions du Seuil, 1997. 446 p.

DUMÉZIL, Bruno. *Les racines chrétiennes de l'Europe : Conversion et liberté dans les royaumes barbares V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Fayard, 2005. 804 p.

FLETCHER, Richard. *The Barbarian Conversion, From Paganism to Christianity*. New York, Henry Holt and Company, 1997. 562 p.

HIGHAM, N. J. *The Convert Kings: Power and Religious Affiliation in Early Anglo-Saxon England*. Manchester, Manchester University Press, 1997, 293 p.

HILLGARTH, J. N. *Christianity and Paganism, 350-750, The Conversion of Western Europe*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986. 215 p.

MACMULLEN, Ramsay. *Christianisme et paganisme du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Perrin, 1996. 452 pages.

WOOD, Ian N. *The missionary Life. Saints and Evangelization of Europe 400-1050*. Harlow, Taylor and Francis, 2001. 309 p.

### **2. Articles**

BARLETT, Robert. « The Conversion of a pagan society in the Middle Ages ». *History*, 70 (1985). p. 185-201

BESANÇON, Alain. « Les baptêmes de l'Europe de l'est ». dans LONG, Marceau et François MONNIER (dir.). *La France, l'Église quinze siècles déjà : Actes du colloque organisé à la Sorbonne par l'École pratique des Hautes Études, IV<sup>e</sup> Section et le Comité pour la commémoration des origines : de la Gaule à la France*. Genève, Droz, 1997. p. 13-24

BROWN, Alan. « The intellectual debate between Christians and pagans ». dans CASIDAY, Augustine et Frederick W. NORRIS (dir.). *The Cambridge History of Christianity, 2: Constantine to c. 600*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. p. 248-278

BÜHRER-THIERRY, Geneviève. « Étrangers par la foi, étrangers par la langue : les missionnaires du monde germanique à la rencontre des peuples païens ». dans *Actes des*

congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur. 30<sup>e</sup> congrès. Göttingen, 1999. p. 259-270

DUGGAN, Lawrence G. « "For Force Is Not of God" ». *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*. Gainesville, University Press of Florida, 1997. p. 49-62

FAVREAU-LILIE, Marie-Luise. « Mission to the Heathen in Prussia and Livonia: The Attitudes of the Religious Military Orders Toward Christianization ». dans ARMSTRONG, Guyda et Ian N. WOOD (dir.). *Christianizing peoples and converting individuals*. Turnhout, Brepols, 2000. p. 147-154

HEULLANT-DONAAT, Isabelle. « Franciscains, martyrs et "missions" aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. » dans BLENNEMANN, Gordon et Klaus Herbers (dir.). *Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen?*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2014. p. 179-194

HOWE, John M. « The Conversion of the Physical World ». dans MULDOON, James (dir.). *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*. Gainesville, University Press of Florida, 1997. p. 63-78

KARRAS, Ruth Mazo. « God and Man in Medieval Scandinavia ». dans MULDOON, James (dir.). *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*. Gainesville, University Press of Florida, 1997. p. 100-114

KNOPPER, Françoise. « Religion, violence et barbarie dans les relations de quatre missionnaires en Amérique latine au XVIII<sup>e</sup> siècle ». dans SCHILLINGER, Jean et Philippe ALEXANDRE (dir.). *Le barbare : Image phobique et réflexion sur l'altérité dans la culture européenne*. Berne, Peter Lang, 2008. p. 135-156

MARKUS, Robert A. « Gregory the Great's Pagans ». dans GAMESON, Richard et Henrietta LEYSER (dir.). *Belief and Culture in the Middle Ages. Studies Presented to Henry Mayr-Hartn*. New York, Oxford University Press, 2001. p. 23-34

MAZEIKA, Rasa. « Bargaining for Baptism ». dans MULDOON, James (dir.). *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*. Gainesville, University Press of Florida, 1997. p. 131-145

MILIS, Ludo. « La conversion en profondeur : un processus sans fin ». dans *La revue du Nord*. Vol. 68, No. 269 (Avril-Juin 1986). p. 487-498

MULDOON, James. « Introduction ». dans MULDOON, James (dir.). *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*. Gainesville, University Press of Florida, 1997. p. 1-10

NOLTE, Cordula. « Gender and Conversion in the Merovingian Era ». dans MULDOON, James (dir.). *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*. Gainesville, University Press of Florida, 1997. p. 81-99

PLUKOWSKI, Aleksander et Philippa PATRICK. « "How do you pray to God?" Fragmentation and Variety in Early Medieval Christianity ». dans CARVER, Martin (dir.). *The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300*. York, York Medieval Press, 2003. p. 29-57

PRYCE, Huw. « Conversion to Christianity ». dans STAFFORD, Pauline. (dir.). *A Companion to the Early Middle Ages: Britain and Ireland, c. 500- c. 1100*. Chichester, Blackwell, 2009. p. 143-159

URBAŃCZYK, Przemysław. « The politics of conversion in North Central Europe ». dans CARVER, Martin (dir.). *The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300*. York, York Medieval Press, 2003. p. 15-27

WERNER, Karl Ferdinand. « L'empire chrétien. La *nobilitas* et les *gentes*. Chemins de l'expansion de la foi ». dans LONG, Marceau et François MONNIER (dir.). *La France, l'Église quinze siècles déjà : Actes du colloque organisé à la Sorbonne par l'École pratique des Hautes Études, IVe Section et le Comité pour la commémoration des origines : de la Gaule à la France*. Genève, Droz, 1997. p. 25-40

WOOD, Ian. N. « Christianization and the dissemination of Christian teaching ». dans FOURACRE, Paul (dir.). *The New Cambridge Medieval History, Volume 1: c.500-c.700*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005. p. 710-734

WOOD, Ian N. « The northern frontier: Christianity face to face with paganism ». dans F. X. NOBLE, Thomas et Julia M. H. SMITH (dir.). *The Cambridge history of Christianity, 3 : Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. p. 230-246, 695-697

## HISTOIRE DES CROISADES

### 1. Monographies

FLORI, Jean. *La croix, la tiare et l'épée : la croisade confisquée*. Paris, Payot, 2010. 350 p.

FLORI, Jean. *La Guerre sainte : la formation de l'idée de croisade dans l'Occident Chrétien*. Paris, Aubier, 2001. 406 p.

TYERMAN, Christopher. *God's War. A New History of the Crusades*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006. 1024 p.

### 2. Articles

COMBLIN, José. « Experiences of crisis in the history of Christianity ». dans *Concilium*. No. 3 (2005). p. 97-107

FLORI, Jean. « L'Église et la Guerre sainte : de la " Paix de Dieu" à la " croisade" ». dans *Annales*. (1992). p. 453-466.

TYERMAN, Christopher. « Henry of Livonia and the Ideology of Crusading ». dans TAMM, Marek, Linda KALJUNDI et Carsten SELCH JENSEN (dir.). *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier*. Aldershot, Ashgate, 2011. p. 23-44

## LE PAGANISME EUROPÉEN

### 1. Sources

*Indiculus. MGH, Leges, Capitularia*, 1

SAINT-ROCH, Patrick. *Liber sacramentorum engolismensis : manuscrit B. N. Lat. 816, le sacramentaire gélasien d'Angoulême*. Turnhout, Brepols, 1987. 590 p.

TACITE. *La Germanie : l'origine et le pays des Germains*. Paris, Arléa, 2009. 115 p.

### 2. Ouvrages de référence

GOUGUENHEIM, Sylvain. « Paganisme ». dans GAUVARD, Claude, DE LIBERA, Alain et Michel ZINK (dir.). *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris, Presses Universitaires de France, 2002. p. 1033

### 3. Monographies

BEACHMANN, Roland. *Des arbres et des hommes : la forêt au Moyen Âge*. Paris, Flammarion, 1984. 384 p.

BONNECHERE, Pierre. *Le sacrifice humain en Grèce Ancienne*. Liège, Kernos, 1994. 423 p.

DOWDEN, Ken. *European paganism: the realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*. Londres, Routledge, 2000. 367 p.

FOX, Robin Lane. *Pagans and Christians*. Harmondsworth, Viking, 1986. 799 p.

GOFFART, Walter. *The Narrators of Barbarian History (A. D. 550-800) Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*. Princeton, Princeton University Press, 1988. 492 p.

JONES, Prudence et Nigel PENNICK. *A History of pagan Europe*. London, New York, Routledge, 1997. 262 p.

KASKE, R. E. *Medieval Christian literary imagery: a guide to interpretation*. Toronto, University of Toronto Press, 1988. 247 p.

LE GLAY, Marcel. *Rome. II. Grandeur et chute de l'Empire*. Paris, Perrin, 2005 (1992). 892 p.

PETERS, Edward. *Monks, Bishop and Pagans*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1975. 238 p.

VOISENET, Jacques. *Bêtes et hommes dans le monde médiéval : le bestiaire des clercs du V<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*. Turnhout, Brepols, 2000. 535 p.

#### 4. Articles

AKASOY, Anna. « Paganism and Islam: Medieval Arabic Literature on Religions in West Africa ». dans STEEL, Carlos et al. (dir.). *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*. Leuven, Leuven University Press, 2012. p. 207-238.

ANZULEWICZ, Henryk. « Albertus Magnus über die *Philisophi theologizantes* und die Natürlichen Voraussetzungen Postmortaler Glückseligkeit: Versuch einer Bestandsaufnahme ». dans STEEL, Carlos et al. (dir.). *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*. Leuven, Leuven University Press, 2012. p. 55-84

BERNAT, Joël. « "Je est barbare", et notre inconsolable besoin de barbarie ». dans SCHILLINGER, Jean et Philippe ALEXANDRE (dir.). *Le barbare : Image phobique et réflexion sur l'altérité dans la culture européenne*. Berne, Peter Lang, 2008. p. 13-24

BOGLIONI, Pietro. « Du paganisme au christianisme. La mémoire des lieux et des temps. » *Archives de sciences sociales des religions*. No. 144 (2008). p. 75-92

BONNECHERE, Pierre. « Le sacrifice humain à la croisée des *a priori* : quelques remarques méthodologiques ». dans A. NAGY, Àgnes et Francesca PRESCENDI (dir.). *Sacrifices humains : Dossiers, discours, comparaisons*. Turnhout, Brepols, 2013. p. 21-37

BOZOKY, Edina. « Paganisme et culte des reliques : le *topos* du sang vivifiant la végétation ». dans STEEL, Carlos et al. (dir.). *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*. Leuven, Leuven University Press, 2012. p. 139-156

BRATHER, Sebastian. « Ethnic Identities as Constructions of Archaeology: The Case of the *Alamani* ». dans GILLET, Andrew. *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnhout, Brepols, 2002. p. 149-175

BRUAND, Olivier. « Accusation d'impiété et miracles de punition dans l'hagiographie carolingienne ». dans LIONEL Mary et Michel SOT (dir.). *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*. Paris, Picard, 2002. p. 155-173

BÜHRER-THIERRY, Geneviève. « Des païens comme des chiens dans le monde germanique et slave du haut Moyen Âge ». dans LIONEL Mary et Michel SOT (dir.). *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*. Paris, Picard, 2002. p. 175-187

CHARRON, Véronique. « The Knowledge of Herbs ». dans MILIS, Ludo J. R. et al. (dir.). *The Pagan Middle Ages*. Woodbridge, The Boydell Press, 1997 (1991). p. 109-128

CHUVIN, Pierre. « Sur les origines de l'équation *paganus* = païen ». dans LIONEL Mary et Michel SOT (dir.). *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*. Paris, Picard, 2002. p. 7-15

COUSER, Jonathan. « Inventing paganism in eighth-century Bavaria ». *Early Medieval Europe*. Vol. 18, No. 1 (2010). p. 26-42

DEMACOPOULOS, George. « Gregory the Great and the pagan shrines of Kent ». *Journal of Late Antiquity*. Vol. 1, No. 2 (2008). p. 353-369

DE REU, Martine. « The Missionaries: the first contact between paganism and Christianity ». dans MILIS, Ludo J. R. et al. (dir.). *The Pagan Middle Ages*. Woodbridge, The Boydell Press, 1997 (1991). p. 13-37

DIERKENS, A. « Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne : À propos de *l'Indiculus superstitionum et paganiarum* ». dans HASQUIN, H (dir.). *Magie, sorcellerie et parapsychologie*. Brussels, Éditions de l'Université de Brussels, 1984. p. 9-26

DIERKENS, Alain. « The Evidence of Archaeology ». dans MILIS, Ludo J. R. et al. (dir.). *The Pagan Middle Ages*. Woodbridge, The Boydell Press, 1997 (1991). p. 39-64

DEL DUCA, Patrick. « L'homme sauvage dans la littérature médiévale ». dans SCHILLINGER, Jean et Philippe ALEXANDRE (dir.). *Le barbare : Image phobique et réflexion sur l'altérité dans la culture européenne*. Berne, Peter Lang, 2008. p. 67-82

HEN, Yitzhak. « Religious culture and the power of tradition in the early medieval West ». dans LANSING Carol et Edward D. ENGLISH. (dir.). *A Companion to the Medieval World*. Malden, Wiley-Blackwell, 2009. p. 67-85

HODOT, René et Patrick JOUIN. « Barbares, barbarisme et barbarie dans le monde gréco-romain ». dans SCHILLINGER, Jean et Philippe ALEXANDRE (dir.). *Le barbare : Image phobique et réflexion sur l'altérité dans la culture européenne*. Berne, Peter Lang, 2008. p. 25-45

JUDIC, Bruno. « Le Corbeau et la Sauterelle : l'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises. Étude de cas ». dans LIONEL Mary et Michel SOT (dir.). *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*. Paris, Picard, 2002. p. 97-125

KOGMAN-APPEL, Katrin. « Christianity, Idolatry, and the Question of Jewish Figural Painting in the Middle Ages ». *Speculum*. Vol.84, no.,1 (Janvier 2009). p. 73-107

LEBBE, Christophe. « The Shadow Realm between Life and Death ». MILIS, Ludo J. R. et al. (dir.). *The Pagan Middle Ages*. Woodbridge, The Boydell Press, 1997 (1991). p. 65-82

LEPELLEY, Claude. « La diabolisation du paganisme et ses conséquences psychologiques : les angoisses de Publicola, correspondant de saint Augustin ». dans LIONEL Mary et Michel SOT (dir.). *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*. Paris, Picard, 2002. p. 81-96

LIEVENS, Robrecht. « The "pagan" Dirc van Delf ». dans STEEL, Carlos et al. (dir.). *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*. Leuven, Leuven University Press, 2012. p. 167-194

MARENBNON, John. « A Problem of Paganism ». dans STEEL, Carlos et al. (dir.). *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*. Leuven, Leuven University Press, 2012. p. 39-54

MARKUS, Robert A. « Gregory the Great's Pagans ». dans GAMESON, Richard et Henrietta LEYSER. *Belief and Culture in the Middle Ages. Studies Presented to Henry Mayr-Hartn*. New York, Oxford University Press 2001. p. 23-34

MEENS, Rob. « Thunder over Lyon: Agobard, the *tempestarii* and Christianity ». dans STEEL, Carlos et al. (dir.). *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*. Leuven, Leuven University Press, 2012. p. 157-166

MEIJNS, Brigitte. « Martyrs, Relics and Holy Places: The Christianization of the Countryside in the Archdiocese of Rheims during the Merovingian Period ». dans STEEL, Carlos et al. (dir.). *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*. Leuven, Leuven University Press, 2012. p. 109-138

MILIS, Ludo. « Conclusion : the role of pagan survivals ». dans MILIS, Ludo J. R. et al. (dir.). *The Pagan Middle Ages*. Woodbridge, The Boydell Press, 1997 (1991). p. 151-156

MILIS, Ludo. « Introduction : The Pagan Middle Ages – a contradiction in terms ». dans MILIS, Ludo J. R. et al. (dir.). *The Pagan Middle Ages*. Woodbridge, The Boydell Press, 1997 (1991). p. 1-12

MILIS, Ludo. « Purity, Sex and Sin ». dans MILIS, Ludo J. R. et al. (dir.). *The Pagan Middle Ages*. Woodbridge, The Boydell Press, 1997 (1991). p. 129-149

MILIS, Ludo. « The Spooky Heritage of Ancient Paganisms ». dans STEEL, Carlos et *al.* (dir.). *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*. Leuven, Leuven University Press, 2012. p. 1-17

NDIAYE, Emilia. « L'altérité du barbare "germain" : instrumentalisation rhétorique de *barbarus* chez César et Tacite ». dans SCHILLINGER, Jean et Philippe ALEXANDRE (dir.). *Le barbare : Image phobique et réflexion sur l'altérité dans la culture européenne*. Berne, Peter Lang, 2008. p. 47-66

OROSZ, György. « „Stufen-Oder Schrittweise, Nicht Sprungweise" der Heidnisch-Christliche Religiöse Synkretismus bei den Festlandgermanen als Folgeerscheinung der Elastischen Christlichen Missionsstrategie. » dans *Acta Ethnographica Hungarica*. No. 53 (décembre 2008). p. 411-438

PATZOLD, Steffen. « Wahrnehmen und Wissen Christen und „Heiden“ an den Grenzen des Frankenreichs im 8. Und 9. Jahrhundert ». dans *Das Mittelalter*. Vol. 8, No. 2, 2003. p. 83-106

ROTHRUG, Lionel. « Popular Religion and Holy Shrines: Their Influence on the Origins of the German Reformation and Their Role in German Cultural Development ». dans OBELKLEVICH, James (dir.). *Religion and the people, 800-1700*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2011. p. 20-86

STEEL, Carols. « De-paganizing Philosophy ». dans STEEL, Carlos et *al.* (dir.). *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*. Leuven, Leuven University Press, 2012. p. 19-37

SZNAJDER, Lyliane. « Sur les emplois de *Impius* et *Impietas* dans la vulgate : un problème de filiation sémantique », dans LIONEL Mary et Michel SOT (dir.). *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*. Paris, Picard, 2002. p. 31-53

WAEGERMAN, Annick. « The Medieval Sibyl ». MILIS, Ludo J. R. et *al.* (dir.). *The Pagan Middle Ages*. Woodbridge, The Boydell Press, 1997 (1991). p. 83-107

WAGNER, Marc-André. « Le cheval dans les croyances germaniques entre paganisme et christianisme ». dans STEEL, Carlos et *al.* (dir.). *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*. Leuven, Leuven University Press, 2012. p. 85-108

WEISS, Anselm. « Mythologie und Religiosität der Alten Liven ». dans *Gli inizi del cristianesimo in Livonia-Lettonia*. Vatican, Libreria ed. Vaticana, 1989. p. 81-96

## 5. Mémoire de maîtrise et thèse de doctorat

BROSSARD-PEARSON, Stéphane. « L'origine païenne des fêtes chrétiennes : recherche historiographique ». Mémoire de M. A., Université de Montréal, Département d'histoire, 2008. 183 p.



GAGNON, François. *Le Corrector sive Medicus de Burchard de Worms (1000-1025) : présentation, traduction et commentaire ethno-historique*. Mémoire de M. A., Université de Montréal, Département d'histoire, 2010. 230 p.

## CHARLEMAGNE ET LES SAXONS

### 1. Sources

*Admonitio Generalis*. MGH. *Leges*, II. 1.59

ALCUINUS. MGH. *Epistolae IV*, *Karolini ævi II*. 107

ALCUINUS. MGH. *Epistolae IV*, *Karolini ævi II*. 111

ALCUINUS. MGH. *Epistolae IV*, *Karolini ævi II*. 113

ALCUINUS. MGH. *Epistolae IV*, *Karolini ævi II*. 134

ALCUINUS. MGH. *Epistolae IV*, *Karolini ævi II*. 177

ALCUINUS. MGH. *Epistolae IV*, *Karolini ævi II*. 184

ALLOT, Stephen. *Alcuin of York C. A. D. 732-804 : His life and Letters*. York, William Sessions, 1974. 174 p.

*Annales de Pépin le Bref et de Charlemagne, 741-814. Traduit du latin par François Guizot*. Cerlmont-Ferrand, Éditions Paleo, 2010. 114 p.

*Annales regni Francorum inde a 741 usque ad 829, qui dicuntur Annales Laurissens maiores et Einhardi*, MGH, *SRG in us. schol.* Bd. 6

ANONYME. *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis*, MGH, *SRG in us. schol.* Bd. 7

*Chronicon Moissiacense*. MGH. *Sriptores*, SS. Bd. I.

*De conversione saxonum carmen*. MGH. *Repertorium fontium*. III, 138

DUTTON, Paul Edward. *Charlemagne's Courtier. The Complete Einhard*. Toronto, University of Toronto Press Incorporated, 2009. 199 p.

ÉGINHARD. *Vie de Charlemagne*. Paris, les Belles Lettres, 2014. 112 p.

FLODOARD. *Chronique 919-966. Avec les continuations du manuscrit de Dijon (966) et du manuscrit de Reims (966. 976-978)*. Clermont-Ferrand, Édition Paléo, octobre 2014. 116 p.

HEFELE, J. *Histoire des conciles d'après les documents originaux. Nouvelle traduction par H. Leclercq*. Tome III, Paris, 1910. p. 835-844

*Leges Saxonum. Lex Thuringorum. Edictum Tehoderici regis. Remedii Curiensis episcopi capitula. Lex Ribuari, Lex Francorum Chamavorum. Lex Romana Raetica Curiensis. MGH. Leges in Folio*, Bd. 5.

LOYN, H.R. et Jonh PERCIVAL. *The Reign of Charlemagne. Documents on Carolingian Government and Administration*. Londres, Edward Arnold, 1975. 164 p.

NITHARD. *Nithardi historiarum libri IIII. MGH. SRG. in us. schol.* Bd. 44

PRUDENTIUS. *Annales Bertiniani. MGH. SRG. in us. schol.* Bd. 5

SCHOLZ, Bernhard Walter and Barbara ROGERS. *Carolingian Chronicles*. Michigan, The University of Michigan Press, 1970. 235 p.

SCHLOSSER, H. D. « Serments baptismaux francs et vieux saxons ». dans *Althochdeutsche Literatur*. Francfort-sur-le-main, 1970.

*The Annals of St-Bertin: Ninth-Century Histories. Vol. 1. Trans and annotated by Janet L. Nelson*. Manchester, Manchester University Press, 1991. 267 p.

WIDUKIND DE CORVEY. *Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum saxoniarum libri tres. MGH, SRG. in us. schol.* Bd. 60.

## 2. Ouvrages de référence

JULLIEN, Marie-Hélène et Françoise PERELMAN. *Clavis des auteurs latins du Moyen Âge : territoire français, 735-987. Vol. 2 : Alcuin*. Turhnout, Brepols, 1994. 3 vol.

VEYRARD-COSME, Christiane. « Alcuin », dans GAUVARD, Claude, DE LIBERA, Alain et Michel ZINK (dir.). *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris, Presses Universitaires de France, 2002. p. 33-34

VULLIEZ, Charles. « Éginhard » dans GAUVARD, Claude, DE LIBERA, Alain et Michel ZINK (dir.). *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris, Presses Universitaires de France, 2002. p. 466-467

### 3. Monographies

BECHER, Matthias. *Charlemagne*. New Haven, Yale University Press, 2003 (1999). 170 p.

FICHTENAU, Heinrich. *L'Empire carolingien*. P, Munz, A. Bardey et F. Vaudou (trad.). Paris, Payot, 1981 (1949). 214 p.

FOLZ, Robert, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval*. Paris, Publication de l'Université de Dijon, 1950. 624 p.

LAMMERS, Walther. *Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. 551 p.

MCKITTERICK, Rosamond. *Charlemagne: the formation of a European Identity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. 460 p.

MOHR, Andreas. *Das Wissen über die Anderen. Zur Darstellung fremder Völker in den fränkischen Quellen der Karolingerzeit*. New York, Berlin, München, Waxmann, 2005. 349 p.

RABE, Susan A. *Faith, art, and politics at Saint-Riquier: the symbolic vision of Angilbert*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995. 220 p.

SPRINGER, Matthias. *Die Sachsen*. Stuttgart, Kohlhammer Urban Taschenbücher, 2004. 309 p.

STIEGEMANN, Christoph et al. (dir.). *799- Kunst und Kultur der Karolingerzeit: Karl der Grosse und Papst Leo III. in Paderborn: Katalog der Ausstellung Paderborn 1999. Band 2*. Mainz, Press von Zabern, 1999. 3 vol.

VANDECANDELEARE, Gaston et Jean-Luc BLAQUART. *Christianisation en Gaule : de Clovis à Charlemagne*. Lille, Université catholique de Lille, 1996. 88 p.

VEYRARD-COSME, Christiane. *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*. Firenze, Edizione del Galluzzo per la fondazione Ezio Franceschini, 2003. 436 p.

WOLFRAM, Herwig. *Die Goten von den Anfängen bis zu Mitte des sechsten Jahrhunderts; Entwurf einer historischen Ethnographie*. München, Beck, 2009. 586 p.

### 4. Articles

AIRLIE, Stuard. « Charlemagne and the aristocracy captains and kings ». dans STORY, Joanna (dir.). *Charlemagne: Empire and Society*. New York, Manchester University Press, 2005. p. 90-102

CARROLL, Christopher. « The bishoprics of Saxony in the first century after Christianization ». dans *Early Medieval Europe*. No. 8 (1999). p. 219-245

DEPREUX, Philippe. « L'intégration des élites aristocratiques de Bavière et de Saxe au royaume des Francs – crise ou opportunité », dans BOUGARD, F. FELLER, L. et R. LE JAN (dir.). *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*. Turnhout, Brepols, 2006. p. 225-252 (Coll. « Haut Moyen Âge », 1)

DE JONG, Mayke. « Charlemagne's church ». dans STORY, Joanna (dir.). *Charlemagne: Empire and Society*. New York, Manchester University Press, 2005, p. 103-135

DRÖGEREIT, Richard. « Die schriftlichen Quellen zur Christianisierung der Sachsen und ihre Aussagefähigkeit ». dans LAMMERS, Walther (dir.). *Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. p. 451-469 (1966)

EFFROS, B. « De Partibus Saxoniae and the regulation of mortuary custom: a Carolingian campaign of Christianization or the suppression of Saxon Identity ». *Revue Belge de Philologie et d'histoire*. No.75 (1997). p. 267-286

FLASKAMP, Franz. « Der Bonifatiusbrief von Herford ». dans LAMMERS, Walther (dir.). *Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. p. 365-388

FOURACRE, Paul. « The long shadow of the Merovingians ». dans STORY, Joanna (dir.). *Charlemagne: Empire and Society*. New York, Manchester University Press, 2005. p. 5-21

GANZ, David. « Einhard's Charlemagne: the Characterization of Greatness ». dans STORY, Joanna (dir.). *Charlemagne: Empire and Society*. New York, Manchester University Press, 2005. p. 38-51

GOLDBERG, Eric J. « Popular revolt, dynastic politics and the aristocratic factionalism in early Middle Ages. The Saxon Stellinga revisited ». *Speculum*. Vol. 70 No. 3 (1995). p. 467-501

HARDT, M. « Hesse, Elbe, Salle and the frontiers of the Carolingian empire ». dans POHL, WOOD, I. et H. REIMITZ (dir.). *The transformation of frontiers from late antiquity to the Carolingians*. Leiden, Brill, 2001. p. 219-232

HAUCK, Karl. « Die Fränkische-Deutsche Monarchie und der Weserraum ». dans LAMMERS, Walther (dir.). *Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. p. 416-450

HONSELMANN, Klemens. « Der Brief Gregors III. An Bonifatius über die Sachsenmission » dans LAMMERS, Walther (dir.). *Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. p. 307-346

INNES, Matthew. « Charlemagne's Government ». dans STORY, Joanna (dir.). *Charlemagne: Empire and Society*. New York, Manchester University Press, 2005. p. 71-89

LAMMERS, Walther. « Vorwort ». dans LAMMERS, Walther (dir.). *Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. p. ix-xvi

MAYR-HARTING, Henry. « Charlemagne, the Saxons and Imperial Coronation of 800 ». *English Historical Review*. No. 111 (1996). p. 1113-1133

MCCORMICK, M. « A new ninth-century witness to the Carolingian mass against the pagans ». *Revue Bénédictine*, Vol. 97 (1987). p. 68-86

MCKITTERICK, Rosamond. « Histoire et mémoire de la crise d'une élite carolingienne : l'année 785 et les *Annales Regni Francorum*. », dans BOUGARD, F. FELLER, L. et R. LE JAN (dir.). *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*. Turnhout, Brepols, 2006. p. 267-282

PALMER, J. « Defining paganism in the Carolingian world ». *Early medieval Europe*. No 15, 2007. p. 402-425

PÖSSEL, C. « Authors and recipients of Carolingian capitularies, 779-829 ». dans CORRADINI, R. MEENS R., PÖSSEL C. et P. SHAW (dir.). *Texts and identities in the early Middle Ages*. Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006. p. 376-412

REUTER, Timothy. « Charlemagne and the world beyond the Rhine ». dans STORY, Joanna (dir.). *Charlemagne: Empire and Society*. New York, Manchester University Press, 2005. p. 183-194

SMITH, J. M. H. « Confronting identities: the rhetoric and reality of a Carolingian frontier ». dans POHL, W. et M. DIESENBERGER (dir.). *Integration und Herrschaft: Ethnische Identitäten und Soziale Organisation im Frühmittelalter*. Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002. p. 169-182

STORY, Joanna. « Charlemagne and the Anglo-Saxons », dans STORY, Joanna (dir.). *Charlemagne: Empire and Society*. New York, Manchester University Press, 2005. p. 195-210

VEYRARD-COSME, Christiane. « Le paganisme dans l'œuvre d'Alcuin dans LIONEL Mary et Michel SOT (dir.). *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*. Paris, Picard, 2002. p. 127-153

WEIDEMANN, Konrad. « Die frühe Christianisierung zwischen Shelde und Elbe im Spiegel der Grabsitten des 7. Bis 9. Jahrhunderts ». dans LAMMERS, Walther (dir.). *Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. p. 389-415

WOOD, I. « Beyond satraps and ostriches: political and social structures of the Saxons in the early Carolingian period ». dans GREEN D. H. et F. SIEGMUNDS (dir.). *The Continental Saxons from the migration period to the tenth century: an ethnographic perspective*. Woodbridge, Boydell Press, 2003. p. 271-286.

## L'EMPIRE ET LES SLAVES

### 1. Sources

ADAM DE BRÈME. *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*. trad. Par Francis Joseph Tschan. New York, Columbia University Press, 2002. 257 p.

ADAM DE BRÈME. *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*. MGH. SRG in us. schol. Bd. 2

ADÉMAR DE CHABANNES. *Chronique*. Traduction par Yves Chauvin et Georges Pon. Turnhout, Brepols, 2003. 339 p.

ANONYME. *Annales Hildesheimenses*. MGH. SRG in us. schol. Bd. 8

ANONYME. *Annales Quedlinburgenses*. MGH. SRG in us. schol. Bd. 72

ANONYME. « Passio s. Vencezlai incipiens verbis Crescente fide christiana, recensio Bavarica », éd. Josef Emler. dans *Fontes rerum Bohemicarum*. Prague. Vol. 1, p.183-190

ANONYME. « Passio s. Vencezlai incipiens verbis Crescente fide christiana, recensio Bavarica », éd. Jaroslav Ludvíkovský. dans « Nově zjištěný rukopis legendy *Crescente fide* a jeho význam pro datování Kristiána ». *Listy filologické*. No. 81 (1958). p.58-63

ANONYME. *Das Leben Kaiser Heinrich des Vierten*. Neubearb. Auf. Von W. Ebehard. 56 p.

BERNOLD DE CONSTANCE. *Die Chronik Bernolds von St. Blasien*. Nach der Ausgabe der *Monumenta Germaniae*. Verlagon Franz Dunker, Berlin, 1862. 120 p.

BRUNO DE QUERFURT. *Letter to King Henri II : 225. Translated by W. L. North from the edition and notes of H. Jarwasinska, Monumenta Popoliae Historia, series nova. T. IV: 3, Warsaw, Panstowowe Wudawnictwo Naukowe, 1973. p. 97-106*

CHRISTIAN. « Vita et passio sancti Wenceslai et sancta ludmile avie eius ». dans PEKAŘ, Josef. *Die Wenzels- und Lumdmila-Legenden und die Echtheit Christians*. Prague A. Wiesner, 1906. p 88-125

CHRONOGRAPHUS, Saxo. *Annales Magdeburgenses. MGH. SS. Bd. 16, p. 105-196*

COSMAS DE PRAGUES. *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum, MGH. SRG Nova Series. Bd. 2*

COSMAS DE PRAGUES. *The chronicle of the Czechs. Translated with an introduction and notes by Lisa Wolverton*. Washington, The Catholic University of America Press, 2009. 274 p.

DOBOZY, Maria. *The Saxon mirror: a Sachsenspiegel of the fourteenth century*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999. 276 p.

GALLUS ANONYMUS. *Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum. éd. Karol Maleczyński. Monumenta Poloniae Historica, nova series*. Cracovie, 1952. vol. 2

GALLUS ANONYMUS. *Gesta principum Polonorum : The deeds of the princes of the Poles*. Budapest, Central European University Press, 2003. 318 p.

GIRAUD, Cédric et Benoît-Michel TOCK. *Rois, reines et évêques. L'Allemagne aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles. Recueil de textes traduits*. Turnhout, Brepols, 2009. 340 p.

GLABER, Raoul. *Chronique de l'an mil*. Clermont-Ferrand, Édition Paléographie, 2011. 221 p.

JOHANNES CANAPARIUS. *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior. Monumenta Poloniae Historica. Seria Nova. Vol. 4,2*

KANTOR, Marvin. *The Origins of Christianity in Bohemia: Sources and commentary*. Evanston, Northwestern University Press, 1990. 299 p.

OTTON DE FREISING. *The two cities: a chronicle of universal history to the year 1146 A.D. Translated in full with introduction and notes by Charles Christopher Mierow*. New York, Columbia University Press, 1928. 523 p.

OTTON De FREISING. *The deeds of Frederick Barbarossa*. New York, Norton, 1966. 366 p.

REGINO DE PRÜM. *Die Chronik des Abtes Regino von Prüm*. Berlin, W. Besser, 1857. 117 p.

THIETMAR DE MERSEBURG. *Thietmari Merseburgensis Episcopi Chronicon*. MGH, SRG Nova Series. Bd. 9

THIETMAR DE MERSEBURG. *Ottonian Germany. The Chronicon of Thietmar of Merseburg. Translated and annotated by David A. Warner*. Manchester and New York, Manchester University Press, 2001. 410 p.

UN MOINE DE PRÜFENINGER. *Die Prüfeninger Vita Bischof Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Großen Österreichischen Legendar*. MGH, SRG in us. schol. Bd. 71

## 2. Monographies

BARFORD, Paul M. *The Early Slavs : culture and society in early medieval eastern Europe*. London, The British Museum Press, 2001. 416 p.

FRIEDMANN, Bernhard. *Untersuchungen zur Geschichte des abodristischen Fürstentums bis zum Ende des 10. Jahrhunderts*. Berlin, Duncker und Humblot, 1986. 336 p.

FUHRMANN, H. *Germany in the Middle Ages. C. 1050-1200*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986. 209 p.

GRAUS, Frantisek. *Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter*. Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1980. 260 p.

HAVERKAMP, Alfred. *Medieval Germany 1056-1273*. Oxford, Oxford University Press, 1988 (1984, 2<sup>e</sup> édition). 419 p.

KAHL, Hans-Dietrich. *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*. Leiden, Boston, Brill, 2011. 1009 p.

LÜBKE, Christian. *Fremde im östlichen Europa: von Gesellschaften ohne Staat zu verstaatlichten Gesellschaften (9.-11. Jahrhundert)*. Köln, Böhlau, 2001. 416 p.

LUDAT, Herbert. *An Elbe und Oder um das Jahr 1000. Skizzen zur Politik des Ottonenreiches und der slavischen Mächte in Mitteleuropa*. Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag, 1995. 210 p.

MODZELEWSKI, Karol. *L'Europe des barbares. Germains et Slaves face aux héritiers de Rome. Traduit par Agata Kozak et Isabelle Macor Filarska*. Paris, Aubier, 2006. 448 p.



RAPP, Francis. *Le Saint Empire romain germanique d'Otton le Grand à Charles Quint*. Paris, Tallandier, 2000. 365 p.

REUTER, Timothy. *Germany in the Middle Ages 800-1056*. London and New York, Longman, 1991. 349 p.

RYBAKOV, Boris Alexkasndrovich. *Le paganisme des anciens Slaves*. Paris, Presses universitaires de France, 1994 (1981). 408 p.

SŁUPECKI, Leszek Paweł. *Slavonic Pagan Sanctuaries*. Varsovie, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, 1994. 258 p.

### 3. Articles

BLÁHOVÁ, Marie. « The Function of the Saints in Early Bohemian Historical Writing ». dans MORTENSEN, Lars Boje (dir.). *The making of Christian myths in the periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*. Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2006. p. 83-119

GOETZ, Hans-Werner. « Constructing the Past. Religious Dimensions and Historical Consciousness in Adam of Bremen's *Gesta Hammaburgensis eccleaise pontificum*. ». dans MORTENSEN, Lars Boje (dir.). *The making of Christian myths in the periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*. Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2006. p. 17-51

HARDT, M. « The *limes Saxoniae* as part of the eastern borderlands of the Frankish and Ottonian-Salian empire ». dans CURTA, F. (dir.). *Borders, barriers and ethnogenesis: frontiers in late Antiquity and Middle Ages*. Turnhout, Brepols, 2005. p. 35-50

HENNING, J. « Civilization versus barbarians? Fortifications techniques and politics in Carolingian and Ottonian borderlands ». dans CURTA, F. (dir.). *Borders, barriers and ethnogenesis: frontiers in late Antiquity and Middle Ages*. Turnhout, Brepols, 2005. p. 23-44

INNES, M. « Franks and Slavs c. 700-1000: The Problem of European Expansion Before the Millennium ». *Early Medieval Europe*. Vol. 6, No. 2 (1997). p. 201-216.

KERSKEN, Norbert. « God and the Saints in Medieval Polish Historiography ». dans MORTENSEN, Lars Boje (dir.). *The making of Christian myths in the periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*. Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2006. p. 153-194

LIENHARD, Thomas. « À qui profitent les guerres en Orient ? Quelques observations à propos des conflits entre Slaves et Francs au IX<sup>e</sup> siècle ». *Médiévales*, No. 51, automne 2006. p.69-83

LIENHARD, Thomas. « Les combattants francs et slaves face à la paix : crise et nouvelle définition d'une élite dans l'espace oriental carolingien au début du IX<sup>e</sup> siècle ». dans

BOUGARD, François, FELLER, Laurent et Régine LE JAN (dir.). *Les Élités au haut Moyen Âge. Crises et renouvellement*. Turnhout, Brepols, 2006. p.253-266

LIENHARD, Thomas. « S'approprier les hommes, s'approprier la terre : Slaves et Francs à l'époque carolingienne ». dans DEVROEY, Jean-Pierre et Laurent FELLER (dir.). *Les Élités et la Richesse au haut Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2010. P.495-509

LÜBKE, Christian. « Before Colonization. Christendom at the Slav Frontier and Pagan Resistance ». dans INGRAO, Charles et Franz A. J. Szabo (dir.). *The Germans and the East*. Indiana, Purdue University Press, 2008. p. 17-26

LÜBKE, Christian. « Christianity and Paganism as Elements of Gentile Identities to the East of the Elbe and Saale Rivers ». dans GARIPZANOV, Ildar H., GEARY, Patrick J. et Przemysław, URBAŃCZYK (dir.). *Franks, Northmen, and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*. Turnhout, Brepols, 2008. p.189-203

LÜBKE, Christian. « Die Elbslaven – Polens Nachbarn im Westen ». dans URBAŃCZYK, Przemysław (dir.). *The Neighbours of Poland in the 10th Century*. Warsaw, Institute of Archeology and Ethnology. Polish Academy of Sciences, 2000. p.61-78

LÜBKE, Christian. « Religion und ethnisches Bewußstein bei den Lutizen ». *Światowit*. No. 40, 1995. p. 70-90

LÜBKE, Christian. « Zwischen Polen und dem Reich. Elbslawen und Gentilreligion ». dans BORGOLTE, Michael (dir.) *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen“*. Berlin, Akademie Verlag, 2002. p.91-110

LÜBKE, Christian. « Zwischen Triglav and Christus. Die Anfänge der Christianisierung des Havellandes ». *Wichmann Jahrbuch des Diözesangeschichtsverines Berlin*. 34-35 (1994-1995). p. 15-35

MORTENSEN, Lars Boje. « Introduction » dans MORTENSEN, Lars Boje (dir.). *The making of Christian myths in the periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*. Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2006. p. 7-16

ROSIK, Stanisław. « Christianisierung und Macht. Zwischen heidnischer Theokratie und christlicher Monarchie (zur Systemwandlung in westslawischen Ländern, 10.12. Jahrhundert) ». dans PARÓN, Alkesander, ROSSIGNOL, Sébastien et al. (dir.). *Potestas et communitas. Interdisziplinäre Beiträge zu Wesen und Darstellung von Herrschaftsverhältnissen im Mittelalter östlich der Elbe. Interdisciplinary Studies of the Constitution and Demonstration of Power Relations in the Middle Ages*. Wrocław et Varsovie, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk Deutsches Historisches Institut in Warschau, 2010. p.183-188

ROSIK, Stanisław. « Pomerania and Poland in the tenth to Twelfth Centuries : The Expansion of the Piasts and Shaping Political, Social and State Relations in the Seaside

Slav Communities ». dans BEREND, Nora (dir.). *The Expansion of Central Europe in the Middle Ages*. Farnham, Routledge, 2012. p. 451-489

ROSIK, Stanisław. « *Rudes in fide gentilium populi...* Fortwirken des Heidentums zur Zeit der Christianisierung der Slawen im ichte der deutschen narrativen Quellen des 11. Und 12. Jahrhunderts. » *Quaestiones medii aevi nova*. No. 7 (2002). p.45-76

ROSIK, Stanisław. « The Word of Paganism in Gallus' Narrative (Reconnaissance) ». dans STOPKA' Krzyszotf (dir.). *Gallus Anonymus and his Chronicle in the Context of the Twelfth-Century Historiography from the Perspective of the Latest Reasearch*. Cracovie, Polsak Akadmia Uniejętności, 2010. p.91-102

SŁUPECKI, Leszek Paweł. « Au déclin des dieux slaves ». dans ROUCHE, Michel. (dir.). *Clovis. Histoire et mémoire. Le baptême de Clovis et son écho à travers l'histoire*. Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 1997. Tome 2, p. 289-314

SŁUPECKI, Leszek Paweł. « Einflüsse des Christentums auf die heidnische Religion der Ostseeslawen im 8.-12. Jh. ». dans MÜLLER-WILLE, Michael (dir.). *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts*. Stuttgart, Akademie der Wissenschaften und der Litteratur, 1998. Vol. 2, p.177-190

#### **4. Mémoire de maîtrise et thèse de doctorat**

KALJUNDI, Linda. *Waiting for the Barbarians: The Imagery, Dynamics and Functions of the Other in Northern German Missionary Chronicles, 11th-Early 13th Centuries*. Mémoire de M. A., Université de Tartu, Département d'histoire, 2005. 239 p.

### **LES CROISADES CONTRE LES WENDES**

#### **1. Sources**

ALEXANDRE III. *Lettre du 4 novembre 1169. Diplomatarium Danicum*. AFZELIUS, A. et al. Copenhagen, 1938. Vol. 1,2, no.189.

ANONYME. *Monumenta Corbeiensia*. Berolini, Apud Weidmannos, 1864. 1 volume.

ARNOLD DE LÜBECK. *Chronica Slavorum. MGH SRG in us. schol.* Bd. 14

CHRISITANSEN, Eric. *Danorum regum heroumque historia : books X-XVI : The text of the first edition with translation and commentary in three volumes. Vol. II-III, Books XIV, XV and XVI*. Oxford, England, 1981. 3 volumes

EUGENIUS III. *Lettre du 11 avril 1147, Patrologia Latina*. vol. 180, cols. 1203-4

HELMOLD DE BOSAU. *Helmoldi Presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum, MGH. SRG in us. schol.* Bd.32

HELMOLD. *The Chronicle of the Slavs by Helmold, Priest of Bosau; Translated with introd. and notes by Francis Joseph Tschan*. New York, Octagon Books, 1966 (1935). 321 p

MECKKELNBORG, Christina. *Tractatus de urbe Brandenburg : das älteste Zeugnis brandenburgischer Geschichtsschreibung: Textanalyse und Edition*. Berlin, Lukas Verlag, 2015. 223 p

OTTON FEGER, *Die Chronik des Klosters Petershausen*. Sigmaringen, Thorbecke, 1978. 276 p.

SAINT BERNARD DE CLAIRVAUX. *De Consideratione, III : 1 : 4. Patrologia Latina*. vol 182, col. 760

SAINT BERNARD DE CLAIRVAUX. *De la considération. Traduction de Pierre Dalloz suivi de L'architecture de saint Bernard*. Paris, Éditions du Cerf, 1986. 192 p.

SAINT BERNARD DE CLAIRVAUX. *Epistolae CDLVII. Ad universos Fideles. De Expeditione in terram sanctam. Festum SS. Petri et Pauli quo apud Magdeburgum convenient, designat (Anno 1147). Patrologia Latina*. Vol. 182, Col. 0651C.

SAINT BERNARD DE CLAIRVAUX. *The Letters of St Bernard of Clairvaux. Translated by Bruno Scott James. Introduction by Beverly Mayne Kienzle*. Kalamazoo, Cistercian Publications. 1998. 562 p.

SAXO GRAMMATICUS. *Gesta Danorum/The History of the Danes. Éd. Karsten Friis-Jensen, trad. Peter Fisher*. Oxford, Oxford University Press, 2 vol.

SAXO GRAMMATICUS. *The history of the Danes, Books I-IX*. Woodbridge, D. S. Brewer, 1980. 2 vol.

SAXO GRAMMATICUS. *Saxonis Gesta Danorum*. Hauniae, Levin & Munksgaard, 1931. 609 p.

THEODORO MONACHO. *Annales Palidenses. MGH. SS. Bd. 16, p. 4-98*

## 2. Ouvrages de référence

LACROIX, Daniel W. « Saxo Grammaticus », dans GAUVARD, Claude, DE LIBERA, Alain et Michel ZINK (dir.). *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris, Presses Universitaires de France, 2002. p. 1286-1288

NOUZILLE, Philippe. « Bernard de Clairvaux, 1099-1153 ». dans GAUVARD, Claude, DE LIBERA, Alain et Michel ZINK (dir.). *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris, Presses Universitaires de France, 2002. p. 151-154

### 3. Monographies

CHRISTIANSEN, Eric. *The Northern Crusades: The Baltic and the Catholic Frontier 1100-1525*. London, The MacMillan Press LTD, 1980. 273 p.

FRAESDORFF, David. *Der barbarische Norden: Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*. Berlin, Akademie Verlag, 2009. 415 p.

KEDAR, Benjamin. *Crusade and Mission : European approaches toward the Muslims*. Princeton, Princeton University Press, 1984. 246 p.

PHILLIPS, Jonathan. *The Second Crusade : Extending the Frontiers of Christendom*. New Haven and London, Yale University Press, 2007, 364 p.

SCIOR, Volker. *Das Eigene und das Fremde: Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck*. Berlin, Akademie Verlag, 2002. 375 p.

VLASTO, A. P. *The entry of the Slavs into Christendom*. Cambridge, Cambridge University Press, 1970. 435 p.

### 4. Articles

DAAGAARD-SØRENSEN, Tina. « Danes and Wends: a study of Danish attitude towards the Wends ». dans WOOD Ian et Niels LUND (dir.). *People and Places in Northern Europe 500-1600. Essays in Honour of Peter Hayes Sawyer*. Suffolk, Boydell & Brewer, 1991. p. 171-186

DÉRUMAUX, P. « Saint Bernard et les Infidèles ». dans *Mélanges saint Bernard : 24<sup>e</sup> Congrès de l'association bourguignonne des sociétés savantes*. Dijon, M. l'abbé Marilier, 1954. p. 68-79

GUTH, K. « The Pomeranian missionary journeys of Otto I of Bamberg and the Crusade movement of the eleventh to twelfth centuries ». dans GERVERS, Michael (dir.). *The Second Crusade and the Cistercians*. New York St-Martin's Press, 1992. p. 13-23

HANDORF, D. « Romantischer Recke. Das Reiterdenkmal des Obotritenfürsten Niklot im Schweriner Schloss ». *KulturErbe in Mecklenburg-Vorpommern*. No. 2, 2006. p. 87-100

JENSEN, Janus Møller. « Denmark and the holy war: a redefinition of a traditional pattern of conflict 1147-1169 ». dans ADAMS, Jonathan et Katherine HOLMAN (dir.). *Scandinavia and Europe 800-1350: Contact, Conflict and Coexistence*. Turnhout, Brepols, 2004. p. 219-236

KAHL, Hans-Dietrich. « Crusade eschatology as seen by St. Bernard in the years 1146 to 1148 ». dans GERVERS, Michael (dir.). *The Second Crusade and the Cistercians*. New York, St. Martin's Press, 1992. p. 35-47

LOTTER, Friedrich. « The Crusading Idea and the Conquest of the Region East of the Elbe ». dans BARLETTE Robert et Angus MACKAY (dir.). *Medieval Frontier Societies*. Oxford, Oxford University Press, 1989. p. 267-285

SCHMIDT, Iben Fonnesberg. « Pope Alexander III (1159-1181) and the Baltic Crusades ». dans LEHTONEN, Thuomas M. S. et Kurt VILLADS JENSEN (dir.). *Medieval history writing and crusading ideology*. Helsinki, Finnish Literature Society, 2005. p. 242-256

TAYLOR, Pegatha. « Moral agency in crusade and colonization: Anselm of Havelberg and the Wendish Crusade of 1147 ». *International History Review*. Vol. 22, No. 4 (2000). p. 757-784

URBAN, William L. « The Wendish princes and the "Drang nach dem Osten" ». *Journal of Baltic Studies*. Vol. 9, No. 3 (1978). p. 225-244

VILLADS JENSEN, Kurt. « Denmark and the Second Crusade: The Formation of a Crusader State? ». dans PHILLIPS, J. et H. HOCH (dir.). *The Second Crusade: Scope and Consequences*. Manchester, Manchester University Press, 2001. p. 164-179

VILLADS JENSEN, Kurt. « Sacralization of the Landscape: Converting Trees and Measuring Land in the Danish Crusades against the Wends ». dans MURRAY, Alan V. (dir.). *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*. Aldershot, Ashgate, 2009. p. 141-150

VILLADS JENSEN, Kurt. « The Blue Baltic Border of Denmark in High Middle Ages: Danes, Wends and Saxo Grammaticus ». dans ABULAFIA, David et Nora BEREND (dir.). *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*. Aldershot, Ashgate, 2002. p. 173-193.

WOLFZETTEL, Friedrich. « Die Entdeckung des Anderen aus dem Geist der Kreuzzüge ». dans ENGELS, Odilo et Peter SCHREINER (dir.). *Die Begegnung des Westens mit dem Osten: Kongressakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlass des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu*. Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1993. p. 273-295

## **5. Mémoire de maîtrise et thèse de doctorat**

PEGATHA, Jean Taylor. *Saint Bernard of Clairvaux and the West Slavic Crusade: the formation of missionary and crusader ideals of the German-Slavic Border*. Thèse de Ph. D., University of California, Département d'histoire, 1999. 370 p.

## LES CROISADES DE PRUSSE

### 1. Sources

AUTEUR ANONYME. *The Livonian Rhymed Chronicle, translated with an Historical Introduction, Maps and Appendices by Jerry C. Smith and William L. Urban*. Chicago, Lithuanian Research and Studies Center, Inc., 2001. 134 p.

CAESARIUS BON HEISTERBACH. *Dialog über die Wunder IV*. Turnhout, Brepols, 2009. Vol. 4, p. 1504-2033

*Die Ältere Hochmeisterchronik. Scriptores Rerum Prussicarum*. Leipzig, Hirzel, 1866. t. 3. p. 519-706

GREGORIUS IX, *Lettre du 5 mai 1227*. PUB. Vol. 1.1, no. 58

GREGORIUS IX. *Lettre du 18 juillet 1231*. PUB. Vol. 1.1, no. 85

GREGORIUS IX. *Lettre du 23 janvier 1232*. PUB. Vol. 1.1, no. 87

GREGORIUS IX. *Lettre du 11 janvier 1233*. PUB. Vol. 1, 1, no. 95

GREGORIUS IX. *Lettre du 7 octobre 1233*. PUB. Vol. 1, 1, no. 100

GREGORIUS IX. *Lettre du 21 février 1234*. PUB. Vol. 1.1, no 107

GREGORIUS IX. *Lettre du 22 février 1236*. PUB. Vol. 1, 1, no. 123

HEINRICH VON HERFORD. *Liber de rebus memorabilioribus, Mg Sriptores Prussicarum*. 1. 243

HENRICUS LETTUS. *The Chronicle of Henry of Livonia. Translated with a new Introduction and notes by James A. Brundage*. New York, Columbia University Press, 2003. 261 p.

HONORIUS III. *Lettre du 5 mai 1218*. PUB. Vol. 1, 1, no. 20

HONORIUS III. *Lettre du 15 mai 1218*. PUB. Vol. 1, 1, No. 24

HONORIUS III. *Lettre du 15 juin 1218*. PUB. Vol. 1, 1, No. 29

NICOLAUS VON JEROSCHIN. *The Chronicle of Prussia. A History of the Teutonic Knights in Prussia, 1190-1331. Trad. Par Mary Fischer*. Ashgate, Farnham, 2010. 301 p.

JUNGE, Michael. « Articuli per Prutenos tenendi et ernnei contra fidem abiciendi ». dans MANNHARDT, Wilhelm (dir.). *Letto-Preussische Götterlehre*. Riga, , Herausgegeben von der Lettisch-Literärischen Gesellschaft, 1936. p. 157-160

NIELS, Lund. *Two voyagers at the court of King Alfred: The ventures of Ohthere and Wulstan together with the description of northern Europe from the old English Orosius*. York, Sassions, 1984. 71 p.

PETER VON DUSBURG. *Chronik des Preussenlandes*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. 588 p.

PIERRE DE DUISBOURG. *Chronicon terrae Prussiae*. éd. Max Toeppen. *Scriptores rerum Prussicarum*. Leipzig, 1861. Vol. 1, p.21-219

ROBINSON, Charles H. *The life of Otto, apostle of Pomerania, 1060-1139*. London, Society for promoting Christian knowledge, 1920. 193 p.

*Traité de Christbourg, 7 février 1249*. LPG. Vol. 1,1 no 218

## 2. Monographies

BLOMKVIST, Nils. *Culture clash or compromise? : the Europeanisation of the Baltic Sea area 1100-1400 AD: Papers of the XIth Visby Symposium held at Gotland Centre for Baltic Studies, Gotland University College, Visby, October 4th-9th, 1996*. Visby, Gotland Centre for Baltic Studies, 1998. 303 p.

BOGDAN, Henry. *Les Chevaliers teutoniques*. Paris, Perrin, 2002 (1995). 225 p.

BRAUER, Michael. *Die Entdeckung des 'Heidentums' in Preußen*. Berlin, Akademie Verlag, 2011. 339 p.

BUSCHINGER, Danielle et Mathieu OLIVIER. *Les Chevaliers teutoniques*. Paris, Ellipses, 2007. 553 p.

DAILLIEZ, Laurent. *Les chevaliers teutoniques*. Paris, Librairie Perrin, 1979. 290 p.

FONNESBERG-SCHMIDT, Iben. *The Popes and the Baltic crusades, 1147-1254*. Boston, Brill, 2007. 287 p.

GOUGUENHEIM, Sylvain. *Les chevaliers teutoniques*. Paris, Tallandier, 2007. 775 p.

JOUET, Philippe. *Religion et mythologie des Baltes : une tradition indo-européenne*. Paris, les Belles Lettres, 1989. 184 p.

MURRAY, Alan V. *The North-Eastern Frontiers of Medieval Europe. The Expansion of Latin Christendom in the Baltic Lands*. Farnham, Ashgate, 2014. 389 p.



ROWELL, S. C. *Lithuania Ascending. A Pagan Empire within East-Central Europe, 1295-1345*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004. 377 p.

URBAN, William L. *The Baltic Crusade*. DeKalb, Northern Illinois University Press, 1975, 296 p.

URBAN, William L. *The Prussian Crusade*. Chicago, Lithuanian Research and Study Center, 2000. 459 p.

URBAN, William L. *The Teutonic Knights: A Military History*. South Yorkshire, Greenhill Books, 2006, 290 p.

VAITKEVICIUS, Vykintas. *Studies into the Balts' sacred places*. Oxford, Archeopress, 2004. 124 p.

### 3. Articles

BLOMKVIST, Nils. « 12th-14th Century Expansion and its Reception in the Baltic North. Summing up the CCC project. » dans STAECKER, Jörn (dir.). *The reception of medieval Europe in the Baltic Sea region: papers of the XIIth Visby Symposium. Held at Gotland University, Visby*. Visby, Gotland University Press, 2009. p. 431-486

BOOCKMANN, Harmut. « Die Freiheit der Prussen im 13. Jahrhundert ». dans FRIED, Johannes (dir.). *Die Abendländischen Freiheit vom 10. Zum 14. Jahrhundert: Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*. Germany, Sigmaringen, 1991. p. 287-306

EIHMANE, Eva. « The Baltic Crusades: A Clash of Two Identities ». Dans MURRAY, Alan V. (dir.). *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*. Aldershot, Ashgate, 2009. p. 37-52

EKDAHL, Sven. « Crusades and Colonization in the Baltic: a Historiographic Analysis ». dans MURRAY, Alan V. (dir.). *The North-Eastern Frontiers of Medieval Europe. The Expansion of Latin Christendom in the Baltic Lands*. Farnham, Ashgate, 2014. p. 1-42

GÓRSKI, Karol. « The Teutonic Order in Prussia ». dans MURRAY, Alan V. (dir.). *The North-Eastern Frontiers of Medieval Europe. The Expansion of Latin Christendom in the Baltic Lands*. Farnham, Ashgate, 2014. p. 227-246

HAUTALA, Roman. « The Teutonic Knights' military Confrontation with the Cumans during Their Stay in Transylvania ». *Golden Horde Civilisation*, No. 8 (2015). p. 80-88

HENRIK, Janson. « Making Enemies: Aspects on the Formation of Conflicting Identities in the Southern Baltics around the Year 1000 ». dans LEHTONEN, Thuomas M. S. et Kurt

VILLADS JENSEN (dir.). *Medieval history writing and crusading ideology*. Helsinki, Finnish Literature Society, 2005. p. 141-154

HENRIK, Janson. « Pagani and Christiani – Cultural Identity and Exclusion Around the Baltic in the Early Middle Ages ». dans STAECKER, Jörn (dir.). *The reception of medieval Europe in the Baltic Sea region: papers of the XIIth Visby Symposium. Held at Gotland University, Visby*. Visby, Gotland University Press, 2009. p. 171-192

KALA, Tiina. « The Incorporation of the Northern Baltic Lands into the Western Christian World ». dans MURRAY, Alan V. (dir.). *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150-1500*. Aldershot, Ashgate, 2001. p. 3-20

LÁSZLÓ, Pósn. « Prussian Missions and the Invitation of the Teutonic Order into Kulmerland ». dans MURRAY, Alan V. (dir.). *The North-Eastern Frontiers of Medieval Europe. The Expansion of Latin Christendom in the Baltic Lands*. Farnham, Ashgate, 2014. p. 135-154

LEIGHTON, Gregory. « Literary Evidence for a Christian Geography in the Baltic in the Chronicles of the Teutonic Order, 1290-1394 ». 42 p

LÜBCKE, Christian. « Germania Slavica- Die Entstehung eines historiographischen Konzeptes in der deutschen Geschichtswissenschaft ». dans STAECKER, Jörn (dir.). *The reception of medieval Europe in the Baltic Sea region: papers of the XIIth Visby Symposium. Held at Gotland University, Visby*. Visby, Gotland University Press, 2009. p. 381-396

MANNHARDT, Wilhelm. « Introduction ». dans VON LÜTTICH, Jacob (dir.). « Der Friedensvertrag des Deutschen Ordens mit den Preussen v. 1249 Februar 7. » dans MANNHARDT, Wilhelm. (dir.) *LPG*. Riga, , Herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft, 1936, p. 41

MAZEIKA, Rasa. « Of Cabbages and Knights : Trade and Trade Treaties with the Infidels on the Northern Frontier, 1200-1390 ». dans *Journal of Medieval history*. No. 20, (1994). p. 63-76

MAŽEIKA, Rasa. « Violent Victims? Surprising aspects of the Just War Theory in the Chronicle of Peter von Dusburg ». dans MURRAY, Alan V. (dir.). *The clash of cultures on the medieval Baltic frontier*. Farnham, Ashgate, 2009 p. 127

MURRAY, Alan V. « Introduction ». dans MURRAY, Alan V. (dir.). *The North-Eastern Frontiers of Medieval Europe. The Expansion of Latin Christendom in the Baltic Lands*. Farnham, Ashgate, 2014. p. xv-xxviii

NIKZENTAITIS, Alvydas. « Die Möglichkeiten der alternativen Geschichte – Das Alltagsleben im Baltikum des 13. Und 14. Jahrhunderts ». dans STAECKER, Jörn (dir.). *The reception of medieval Europe in the Baltic Sea region: papers of the XIIth Visby*

*Symposium. Held at Gotland University, Visby.* Visby, Gotland University Press, 2009. p. 397-420

STARNAWSKA, Maria. « Military Orders and the Beginning of Crusades in Prussia ». dans MURRAY, Alan V. (dir.). *The North-Eastern Frontiers of Medieval Europe. The Expansion of Latin Christendom in the Baltic Lands.* Farnham, Ashgate, 2014. p. 123-134

SZACHERSKA, M. « Valdemar's II Expedition to the Pruthenia and the mission of Bishop Christian ». dans *Medieval Scandinavia*. No. 12, 1988. p. 44-75

TAMM, Marek. « A New World into Old Words: The Eastern Baltic Region and the Cultural Geography of Medieval Europe ». dans MURRAY, Alan V. (dir.). *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier.* Aldershot, Ashgate, 2009. p. 11-36

TAMM, Marek. « Signes d'altérité. La représentation de la Baltique orientale dans le *De proprietatibus rerum* de Barthélémy l'Anglais (vers 1245) ». dans MERISALE, Outi (dir.). *Frontiers in the Middle Ages: Proceeding of the Third European Congress of FIDEM (Jyväskylä, Juin 2003).* Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 2006. p. 147-170

URBAN, William L. « The Frontier Thesis and the Baltic Crusade ». dans MURRAY, Alan V. (dir.). *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150-1500.* Aldershot, Ashgate, 2001. p. 45-71

USCIOVAIETE, Elvyra. « Customs of the Old Prussians ». dans JONES-BLEY, Karlene et Martin E. HULD. (dir.). *The Indo-Europeanization of Northern Europe.* Washington, Institute for the Study of Man, 1996. p. 204-217

VON BOOCKMANN, Harmut. « Die Freiheit der Prussen im 13. Jahrhundert ». dans FRIED, Johannes (dir.). *Die Abendländischen Freiheit vom 10. Zum 14. Jahrhundert: Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich.* Singaringen, Germany, 1991. p. 287-306

WENSKUS, Reinhard. « The Teutonic Order and the Non-German Population of Prussia ». dans MURRAY, Alan V. (dir.). *The North-Eastern Frontiers of Medieval Europe. The Expansion of Latin Christendom in the Baltic Lands.* Farnham, Ashgate, 2014. p. 307-327

WIENBERG, Jes. « Europeanisation around the Baltic Sea – A Counterfactual Perspective ». dans STAECKER, Jörn (dir.). *The reception of medieval Europe in the Baltic Sea region: papers of the XIIth Visby Symposium. Held at Gotland University, Visby.* Visby, Gotland University Press, 2009. p. 421-429

ZULKUS, Vlada. « Der Wecshel des Weltbildes bei den heidnischen Balten – Das Beispiel Kuren ». dans STAECKER, Jörn (dir.). *The reception of medieval Europe in the Baltic Sea*

*region: papers of the XIIth Visby Symposium. Held at Gotland University, Visby.* Visby, Gotland University Press, 2009. p. 223-242

